

ما وراء تأسيس الأصول

مساهمة في نزع أقنعة التقديس

علي مبروك

ما وراء تأسيس الأصول

مساهمة في نزع أقنعة التقديس

تأليف
علي مبروك



ما وراء تأسيس الأصول

علي مبروك

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٧ ٣٢٤٤ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر هذا الكتاب عام ٢٠٠٧.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

المحتويات

توطئة

«ما لا أصل له فمهدوم.»

الغزالي

«لم يُؤمر المرء باتباع نفسه وإنما أُمِرَ باتباع غيره.»

الشافعي

«فكل خير في اتِّباع من سَلَف ... وكل شر في ابتداع من خَلَف.»

اللقاني

إذا كانت «الاتباعية» تفترض، أوليًّا، حضور أصل أول، وأعْني من حيث لا اتباع إلا لأصلٍ مُسبَق؛ فإنه يلزم التنويه بأن حضور الأصل لا يستلزم، آليًّا، انبثاق الاتباعية بالضرورة، بل الأصل قد يحضر من غير أن تقترن به الاتباعية أبدًا، وأما الاتباعية فإنها لا تحضر أبدًا من غير أصل، وإلى حدٍّ إمكان افتراض أنها قد تضع بنفسها، الأصل، إن لم تجده قائمًا، فالحق أن الأصل لا يضع نفسه كأصل، هو سُلطة يلزم اتباعها والانصياع لها، بقدر ما يجري فرضه، على هذا النحو، بتأثير فاعلية تتموضع خارجه، وهي فاعلية تنتمي إلى الثقافة بمعناها الأنثروبولوجي الواسع، وليس إلى مجرد شكْلها المكتوب المحدود الاقتراب، وإذ يحيل ذلك إلى أن الاتباعية لا تكون، هكذا، نتاجًا للأصل بمجرَّده، بل نِتاج كيفية في مقاربته، وطريقة في التعامل معه، فإنه يمكن المصير من ذلك إلى أنها تَتحدَّد، كممارسةٍ

ثقافية بكيفيةٍ في اشتغال الوعي على نحو ما، ولكنها سرعان ما تستعيد زمام المبادَرة فتُحدِّد عمَل الوعي، بمثل ما تتحدَّد به، وبالرغم من أن هذه الكيفية في اشتغال الوعي التي تُؤطِّر الاتباعية وتُحدِّدها إنما تجد ما يؤسسها داخل بنية ثقافية أعمق لها شروطها الموضوعية، المجاوِزة لما هو فردي، فإنها — أي هذه البنية وما يرتبط بها من طرائق في اشتغال الوعي — لا تتجلَّى إلا من خِلال عمَل الأفراد، وخصوصًا أولئك الذين يكونون الأقدر من غيرهم على التعبير الأجلَى عنها في أكثر صورها شمولًا وتماسكًا؛ وإذ تكون نصوص هؤلاء الأفراد هي النصوص التأسيسية في ثقافةٍ ما، فإن هذه التأسيسية لا تتأتَّى مِن كَوْن هذه النصوص تختزل البِنْية الكامنة في الثقافة، وتجليها في أكثر صورها شمولًا وكليةً فحسب، بل ومن كَوْنها تصوغ هذه البِنْية وتُعيد إنتاجها ضمن فضاءات جديدة لم تعرفها من قبل، ومِن هنا تأسيسية نص كل من الشافعي والأشعري، وأعني من حيث ينطويان على ما يمكن اعتباره صوغًا وإعادة إنتاج للبِنْية الكامنة في الثقافة، بالمعنى الأنثروبولوجي الأقدم وليس المكتوب الأقرب، ضمن فضاء الثقافة المكتوبة في الإسلام، وبالطبع فإن ذلك يَئُول إلى أن الثقافة المكتوبة، وأعْنِي بالذات تلك التي سادت في الإسلام لم تَفلِت من قبضة التوجيه الحاسم للثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي الواسع، التي تضرب بجذورها الأعمق فيما يسبق الإسلام ويَتعدَّاه.

إن ذلك يعني أن الثقافة التي تسيدت في الإسلام، لم تصبح اتباعية؛ لأن نصًّا (هو القرآن) قد فرض نفسه داخلها كأصلٍ يَلزَم اتِّباعه، بقدر ما إن هذا النص نفسه، قد جرى وضْعُه كأصلٍ (للاتِّباع وليس الإبداع) داخل هذه الثقافة — وبما ينطوي عليه هذا الوضع من إهدار الممكنات الكامنة للنص — بفضل ما تنطوي عليه هذه الثقافة أصلًا من اتباعيةٍ كامنة، تضرب بجذورها الأعمق في أشكال وجود، وأنساق ثقافة، سابقة في تشكُّلها على انبثاق هذا النص ذاته.

ولعله يمكن المَصير، ابتداءً مما سبق، إلى أنه إذا كان مفهوم «الأصل» يحتل — أو يكاد — مَوقِع المفهوم الأكثر مركزية وتأسيسية في الثقافة العربية الإسلامية، وفي كلا خِطابيها التراثي والحداثي، فإنه يلزم التنويه بأن هذه المركزية لا تحيل بِمجرَّدها إلى اتباعية هذه الثقافة بالضرورة، بل الأمر يقتضي، أوليًّا، فحص كيفية حضور هذا المفهوم، ونوع اشتغاله وطبيعته، فقد تأدَّى مجرد الحضور إلى أن علومًا قد تبلورت حول «الأصل» إلى حد دخوله في تسميتها (كأصول الدين وأصول الفقه)، وتلك هي العلوم الأكثر تأسيسية داخل الثقافة، ابتداءً من كونها تنطوي على العلوم المؤسِّسة لعلوم أخرى جزئية؛ لأن «ما من علمٍ من

العلوم الجزئية إلا وله مبادئ تُؤخَذ مُسلَّمة بالتقليد في ذلك العلم، ويُطلب برهان ثبوتها في علمٍ آخر.»[١] وبالطبع فإن هذا العلم الآخَر الذي يُطلب فيه برهان ثبوت المبادئ المؤسِّسة للعلوم الجزئية، لم يكن في الثقافة العربية الإسلامية إلا من تلك العلوم المُنْبنية حول مفهوم الأصل، وأما كيفية حضور الأصل، وطريقة اشتغاله، التي تَكُون بتأثير فاعلية تَتموضع خارجه، فإنها قد أثَّرت تأثيرًا بالغ المركزية في تشكيل العقل وبناء نظامه داخل هذه الثقافة، وأعني من حيث إن نوع حضور الأصل وكيفيته، قد فرضت تبلور طرائق محددة في التفكير وإنتاج المعرفة، التي تجاوز مجال اشتغالها حدود الخطاب التراثي إلى امتداده الحداثي، وبما يعنيه ذلك من أن المأزق الراهن للخطاب الحداثي العربي، إنما يستعصي على الفهم إلا عبر الوعي بما يؤسس له في سلفه التراثي.

ولعله يلزم التأكيد، هنا، على أن ثمة علاقة قوية بين كون «الأصل» هو المركز الذي انْبَنَت حوله العلوم التأسيسية داخل الثقافة، وبين كون تشكيل العقل المنتج للمعرفة داخل هذه الثقافة هو نتاج كيفية حضور هذا الأصل وطريقة اشتغاله، فإذ تتموقع تلك العلوم التأسيسية داخل الثقافة، كمجرد ساحة يحقق عليها الأصل كيفية اشتغاله وطريقة حضوره، فإنها كان لا بد أن تكون، في الوقت نفسه، ساحة تُشكُّل العقل وانْبِنَاء نظامه، وأعْنِي من حيث إن كيفية حضور الأصل، إما كنقطة بدء للوعي ينطلق منها مستوعبًا ومتجاوزًا لها إلى ما بعدها، أو كواقعةٍ نهائية يجد نفسه في مواجهتها غير قادرٍ إلا على تكرارها والانصياع لها، هي — وليس سواها — ما يحدد طبيعة بناء العقل ونظامه، وإذن فإن الانتقال من «الأصل» يؤسس علمًا ما، وهذا العلم يؤسس لعلومٍ أخرى تمثل في جملتها ما يمكن اعتباره الثقافة (في شكلها المكتوب)، وهذه الثقافة تُمثِّل حقْل انْبِناء العقل، بما هو نظام في التفكير وإنتاج المعرفة، وبما يعنيه ذلك من الانتقال من «الأصل» إلى «العقل»، عبْر ما يقوم بينهما من وساطة الثقافة، وفي كلمةٍ واحدة، فإن ذلك يعني أن مفهوم الأصل، إنما يدخل في تركيب العقل، وإلى حدٍّ ما بدَا من أن العقل، في الثقافة العربية الإسلامية، يكاد أن يستحيل إلى عقل تفكير بالأصل، وبالطبع، فإن طبيعة بناء هذا العقل ونظامه، إنما تتحدد بالكيفية التي اشتغل بها هذا «الأصل» داخل الثقافة، فإن اشتغال الأصل

---

[١] الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ترتيب وضبط محمد عبد السلام عبد الشافي، (دار الكتب العلمية)، بيروت، ط١، ١٩٧٣م، ص٧.

كنقطة بدء ينطلق منها الوعي مستوعبًا ومتجاوزًا لها على نحوٍ خلَّاق، إنما يَئُول إلى عقلٍ مغايرٍ بالكلية لذلك الذي تَئول إليه كيفية أخرى في اشتغاله (أي الأصل) كسلطةٍ نهائية ليس أمام الوعي إلا الانصياع لسطوتها، ومن هنا أهمية الوعي بالكيفية التي حضرت بها الأصول، والطريقة التي اشتغلت بها عند مؤسِّسي الأصول الكبار، وأعني كُلًّا من الشافعي والأشعري، اللذين يتجاوز الانشغال بهما — في سياق هذه القراءة — مضمون ما أنجزاه على صعيد المذهب الفقهي أو العقائدي، إلى الدور الإبستيمولوجي الحاسم الذي لعبه كل منهما — بوصفهما مُؤسِّسَينِ لعلمَي أصول الدين والفقه — في تثبيت وترسيخ آلية «التفكير بالنص» التي حدَّدت — ولم تزل — بناء الثقافة العربية الإسلامية، وبالتالي العقل المتشكِّل داخلها، وأعْنِي من حيث إن العقل ليس مقولة بيولوجية، أو مُعطَى مكتمِلًا يقوم بمعزلٍ عن أي مُعطًى ثقافي مسبق، بقدر ما هو مقولة ثقافية، أو كيان بُنِي وتشكَّل في الثقافة، وبكيفيةٍ يكون فيها تفكيك الثقافة (المهيمنة بالذات) بمثابة تفكيك للعقل السائد فيها، في الآن نفسه، وإذن فإن الانشغال بالرجلين (الشافعي والأشعري)، لا كأصحاب مذاهب (فقهية وعقائدية) تَسود عالَم الإسلام حتى اليوم، بل كصائغَين لإبستيمولوجيا تَتمحوَر حول مفهوم الأصل، ولسوء الحظ، فإن حضور الأصل داخلها، لم يجاوز حدود أنه سُلطة نهائية ليس أمام الوعي إلا أن ينصاع لما تمليه وتفرضه عليه، وفي كلمةٍ واحدة، فإن هذه القراءة تُجادِل بأن حدود عمل كل من الشافعي والأشعري تتجاوز مجرَّد التقعيد للفقه والعقائد، إلى التقعيد لطرائق التفكير التي تحدَّدت بها قواعد الفقه والعقائد التي أنتجاها، وبالطبع فإنه إذا كانت قواعدهما الفقهية والعقائدية إنما تعمل، في الواقع، على نحوٍ جَلِي، فإن قواعد التفكير التي ارتبطت بها تكاد لا تعمل إلا على نحوٍ خفي ولا واعٍ، ولعلها كانت، عبْر هذا التَّخفِّي في صميم اللاوعي، بمعناه الثقافي والمعرفي، تتحصَّن ضد أي سعيٍ للانفلات من سطوتها، حتى ولو نجح الوعي في القطع مع قناعها الفقهي والعقائدي الجلي، وتحوَّل عنه إلى تبنِّي قناع فقهي وعقائدي آخَر.

فإذا تبنَّى الشافعي استراتيجية في بناء الأصول، تقوم على الاتساع بالأعلى من هذه الأصول ليستوعب ما تحته من أصولٍ كان عليها، بالتالي، أن تضيق لتقبل الإدماج ضمن ما فوقها، وبما يعنيه ذلك من أن الأصل الأعلى عنده — وهو الكتاب أو النص — قد راح يَتَّسِع ليستوعب سائر الأصول تحته، فإنه قد انتهى إلى استحالة أي تفكير في الفقه إلا بالنص، وهو أصل الأصول، وبما يترتب على ذلك من طرد كل ما سواه من فضاء التفكير الفقهي، وبالمثل فإن الأشعري قد أسس عمله الكبير في العقائد على ما أسماه هو نفسه،

بطريقة الاستدلال بالأخبار التي لا تعني إلا التفكير بالنص أيضًا، والتي كانت هي طريقته في التمرد على طريقة الاستدلال العقلية التي اشتغل بها هو نفسه حين كان يفكر ضمن الفضاء المعتزِلي الذي نشأ وترعرع فيه.

وهنا يُشار إلى أن التفكير بالنص لا يعني، عند الرائدَين الكبيرين، إلا التفكير ابتداءً من هيمنة أصلِ مُعطى مسبقٍ، لا يمكن للوعي أن يتمرد على سلطته أبدًا، ولسوء الحظ فإن هذه الطريقة في التفكير بأصلٍ لم تَكن بدورها إلا أحد بقايا ثقافة الأبوية التي يتمحور كل بُنيانها حول سُلطة الأب/الأصل، التي يستحيل إلا الانصياع الكامل لسطوتها، وهو الانصياع الذي يبدو — حسب القرآن نفسه — وكأنه العائق الأكبر أمام الإنصات لوحي السماء، وأعني من حيث ما يلح عليه القرآن من ربط إنكار الوحي بتقليد الآباء وتأسِّي ما كانوا عليه، وإذا كان الإسلام قد أخذ على عاتقه تفكيك هذه الثقافة الأبوية وسلطتها، ليس فقط لأنها العائق أمام سيادة وحْيِه (وأعني من حيث لا تعرف إلا التفكير بالأصل-الأب)، بل ومن حيث كونها تمثل عائقًا أمام أشكال وُجود أرقى؛ فإن الغريب حقًّا أن تكون هذه الأبوية (ثقافة وسلطة) قد اخترقَت الإسلام عن طريق تسريب آليتها في التفكير بالأصل إلى بناء الثقافة التي تحققت لها الهيمنة داخله، ولعله لن يكون غريبًا، والحال كذلك، أن يكون نص الإسلام المؤسِّس، أو القرآن، قد عانَى من اشتغال هذه الآلية أكثر من غيره، وأعني من حيث تحوُّل قراءته أو التفكير فيه بأصلٍ جاهز مُعطًى دون انكشافه عن ممكناته الكامنة، التي يستفيد منها حياتَه الحقة، وحضورَه الفاعل الخلَّاق في العالم، ومن هنا فإن التفكير بالنص يتجاوز مجرد نص بعينه (كالقرآن والسنة مثلًا)، إلى كل تفكيرٍ بالأصل على العموم، وإلى حدٍّ يمكن معه التأكيد على أن القرآن نفسه يمكن أن يكون موضوعًا — وقد كان فعلًا — لهذا النوع من التفكير بالنص/الأصل، والعجيب أنه حين يكون موضوعًا لاشتغال تلك الآلية، ينتهي به الأمر إلى أن يكون عُرضةً للجمود والاضمحلال؛ لأنه يصبح موضوعًا للترديد والتكرار، وذلك على النحو الذي يمنعه من التكشف عن ممكناته المضمرة التي تحتاج، في انكشافها، إلى آليةٍ حرة وغير مقيَّدة في اشتغالها، بأي أصلٍ أو مُعطى مُسبقٍ، يَفرِض نفسه عليها.

وإذ يبدو، هكذا، أن كيفية اشتغال الأصل في الثقافة التي سادت في الإسلام، قد أدَّت إلى تبلوُر نظام العقل المقيَّد بسلطةٍ لا يقدر على ممارسة التفكير متحررًا من سطوتها، فإن كون هذا العقل لم يزل هو المحدِّد لطرائق التفكير المتداوَلة في فضاء الخطاب العربي حتى الآن — وذلك ابتداءً من أن هذا الخطاب لم يقدر على تجاوز الثقافة التي انبنى هذا

العقل في حقلها — إنما يئُول إلى حقيقة أنه هو المحدِّد لطريقة العرب في مقارَبة الحداثة، ولعل ذلك ما يفسر طبيعة مقارَبتِهم لها كسلطة، أو نموذج جاهز يُفرض على الواقع قسرًا من خارجه، وهكذا راح يجري التفكير في الحداثة كنموذج جاهز ومكتمل، يحمل كل سمات الأصل الذي لا بد من احتذائه؛ ليتسنى إخراج الفرع (الذي هو واقع العرب) من أزمة جموده وفواته، ورغم أن هذا الضرب من التفكير في الحداثة، قد ارتبط بكيفيةٍ في التعامل معها على صعيد الممارَسة، فإنه يبقى أن نظام العقل المهيمن، بالمعنى الثقافي، قد فرض على الوعي آليةً في مقارَبتها والتفكير فيها كنموذج/أصل، الذي لا بد — تأسيًا بما دشَّنه الرواد من أصحاب التفكير بالأصل — من تجريد العلة المؤسِّسة لحداثته (أولًا)، ثم تحقيقها في الفرع الذي هو الواقع العربي (ثانيًا)؛ ليتسنى الحكم، ترتيبًا على ذلك، بحداثته كالأصل، وإذ يبدو هكذا أن التفكير في الحداثة قد تحقق، ولم يزل، بحسب آلية «التفكير بالنموذج»، الذي راح يجري التنزُّل به على واقع مَوات، فإنه يبدو — لسوء الحظ — أن هذه الآلية في التفكير لم تكن إلا امتدادًا لآلية «التفكير بالنص أو الأصل» التي تبلورَت في النصوص التأسيسية لآباء الثقافة العربية الإسلامية المؤسِّسِين، ومن هنا دلالة الإلماح إلى أن مركزية مفهوم الأصل في الثقافة العربية الإسلامية تتجاوز فضاء خطابها التراثي إلى الحقل الخاص بخطابها الحداثي أيضًا.

وإذا كان قد بدَا أن هذه الآلية في التفكير بالأصل، أو ما يقوم مقامه من النص أو النموذج (الذي هو المعادِل — في الخطاب العربي الحديث — لكلٍ من النص والأصل)، إنما تجد — أو تكاد — تفسيرها الأتم في قلب البناء الأصولي الكبير، الذي دشَّنه الشافعي في الفقه، ورسخه الأشعري، من بعده، في العقائد، فإن ذلك يحيل إلى ضرورة الوعي بالشروط التي تقف وراء انبثاق التنظير الأصولي لكلا الرائدين المؤسِّسَين بالذات، فإذ اتفق الرائدان على التعالي بما يؤسِّس لعملهما إلى ما يجاوز الشرط الإنساني ويتعداه؛ فإن هذا التعالي كان لا بد أن يهب عملهما مفارَقة المقدَّس المجاوز وحصانته، وعلى النحو الذي استحال معه عملهما إلى موضوعٍ للتقديس، وليس حتى إلى موضوعٍ للفهم، ناهيك عن المحاورة والنقد. وبالطبع فإن ما تبلور — في قلب هذا العمل الأصولي — من قواعد الفقه والعقائد، لم يكن وحده موضوع التقديس، بل وكذا القواعد والآليات «المعرفية» التي جرى التفكير بها في هذه القواعد (الفقهية – العقائدية)، وأعني أن طرائق التفكير قد اكتسبت، بدورها، قداسة المضمون المعرفي نفسه وحصانته الذي اشتغلت في إطاره، إن ذلك يعني أن آلية التفكير بالنص/الأصل قد اكتسبت، عبْر هذا التعالي، قداسة النص/الأصل نفسه، وبكيفيةٍ

استحالت معها من مجرَّد آلية معرفية مشروطة بما يُحدِّدها إنسانيًّا، إلى قاعدةٍ دينية يئُول الخروج عليها بصاحبه إلى الكفر والضلالة، وإذا كانت دلالة انبثاق «الأصل» في ارتباط مع الديني والفقهي، تتبدَّى، على نحوٍ جلي، فيما يُسبِغانه عليه من القداسة، فإنه يلزم التنويه بأنه قد ظل محتفِظًا بتلك القداسة، حتى عند اشتغاله، والتفكير به، خارج حدود كلٍّ من الديني والفقهي.

وبالطبع فإنه لا سبيل للانفلات من عَقَابِيل تلك الآلية، وآثارها التي لم تَزلْ تتداعى، حتى اليوم، استبدادًا وتبعية، إلا عبْر الارتداد بما يقوم وراء أصول الرائدَين الكبيرَين (الشافعي والأشعري) من الشرط المتعالي والمجاوز الذي جرى الإيهام بأنه، وليس سواه، هو ما يقوم وراءها، إلى الشرط الإنساني المتعيَّن الذي يكاد، منفردًا، أن يحدد بناءَها ويفسره، والذي تتجاوب فيه — على نحوٍ مدهِش — كل أبعاد الإنساني وعناصره، من النفسي والاجتماعي والسياسي والمعرفي، وبقدر ما يؤكد هذا التجاوب على إنسانية الشرط الذي انبثقت في إطاره الأصول، وما ارتبط بها من آليات وطرائق في التفكير، فإنه يقطع بإمكان تَجاوُزها والانفلات من سَطوَتها، وهنا يلزم التنويه بأن هذه القراءة لا تسعى إلى إنجاز ما هو أكثر من التأكيد على إمكان هذا الارتداد من «المتعالي» إلى «الإنساني».

الفصل الأول

تأسيس التقديس وتشابكات الدين والقبيلة

مقاربة أنثروبولوجية

﴿يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾

قرآن كريم

«من مات ولم يعرف السلطان، مات ميتة جاهلية.»

مأثور نبوي

رغم أن مفهوم «المقدَّس» ينصرف إلى موجودٍ بعينه، متعالٍ ومفارِق، وتكون قداسته من نفسه، ثم تتنزَّل إلى ما يصدر عنه، ويرتبط به، من كتبٍ ووصايا ووعود وهياكل وأماكن وبيوت، بل وحتى أزمانٍ وأيام؛ فإنه يُلاحظ أن الثقافات لم تتوقف — على مدى تاريخٍ طويل — عن ممارسة التقديس وإنتاج ضروب من المقدَّس تُخْضِع لها وبها البشر، وتُلزِمُهم بعدم انتهاكها، أو حتى مجرد التفكير فيه، وذلك عبْر التعالي بضروبٍ من الأفكار والنصوص، بل وحتى الأشياء والأشخاص، من حدود التاريخي والواقعي وإطلاقها في فضاء المفارَقة والتَّسامِي، ليقدسها البشر ويضعونها خارج حدود القابل للتفكير والفهم، ناهيك عن المُساءلة والنقد، وإذا كان يبدو، هكذا، أن التقديس، كممارسةٍ داخل الثقافة، إنما يُنتِج مقدَّسًا (على أن يكون مفهومًا أن المقدَّس سُرعان ما يعزز ممارَسة التقديس)،

فإن ذلك يعني أن «المقدَّس» لا يكون من وضع نفسه دومًا، بل يكون من وضع الثقافة في الأغلب؛ وإذ يرتبط ذلك بما صار إليه «دور كايم» من أن «القداسة لا تكون كامِنة في الأشياء نفسها بقدر ما تُضفَى وتُخلَع عليها.»[١] فإنه يلزم التأكيد على أن الأمر يتجاوز ما تصوره دور كايم من أن هذا الوضع للمقدس إنما يجد أساسه فيما هو ديني بالذات، إلى اعتباره نتاج ممارسة أنثروبولوجية قد يكون الديني أحد أهم عناصرها، ولكنه ليس العنصر الأوحد فيها أبدًا؛ إذ الحق أن عناصر شتى يتشابك فيها النفسي والاجتماعي والتاريخي والمعرفي والسياسي، إضافة إلى الديني بالطبع، تتضافر معًا في إنتاج هذه الممارَسة على نحوٍ يجعل منها ممارَسة ثقافية بالمعنى الأتم.

وإذ يئُول ذلك إلى مكان التمييز بين ضربين من القداسة تكون في أحدهما «هبوطًا من الأعلى»، حيث يضفي المقدَّس المتعالي قداسته على كُتُبه ووصاياه ليهبها دوام الحضور وأبدية البقاء، فيما تكون في الآخَر «صعودًا من الأدنى» حيث يخلعها التقديس — كممارسةٍ داخل الثقافة — على ضروبٍ من الأفكار والأشخاص ليفك روابطها مع التاريخ حتى تسكن خارجه في سكونٍ وثبات يستعصيان على أي تجاوزٍ أو انكسار، فإنه يلزم التنويه بأن حدود الانشغال هنا، لن تتسِع لما هو أكثر من تفكيك هذا النوع من القداسة الذي تُنتجه الثقافة، وأعني المنتَج داخل الثقافة الإسلامية بالذات؛ إذ الحق أن نصوصًا وتجارب وخطابات قد راحت تتعالى في محيط هذه الثقافة، من حدود الإنتاج والتداول التاريخي لتسكن فضاءً تستحيل فيه إلى «مُطلَقات وأصول» لا يقدر الوعي على مقاربتها «تحليلًا ودراية»، بل يخضع لسطوتها «تكرارًا ورواية»، وهو ما يعني أنها تستحيل من موضوعاتٍ «للمعرفة والتأسيس»، إلى مطلَقاتٍ «للاجترار والتقديس».

ولعل هذه الاستحالة إلى مطلَقٍ للتقديس قد كانت من أهم أدوات الخطابات والنصوص، لا في مجرد تكديس هيمنتها، بل — والأهم — في تأبيدها على الدوام، ومن هنا ذلك الارتباط بين كل من الهيمنة والتقديس من جهة، في مقابل الارتباط النقيض بين الإقصاء والتدنيس من جهةٍ أخرى، وأعني أن بناء الخطاب — أي خطاب — لهيمنته، وإخضاعه لغيره، لا يتأتَّى فقط من إضفائه على نفسه لوصف المقدَّس، بل ومن وصمه

[١] Thomas F. O., DEA; The Sociology of Religion, (Englewood Cliffs, NJ: Prentice–Hall, New Jersey, 1966) p. 20.

للخطاب النقيض بوصمة المدنس،[٢] والغريب حقًّا أن تعجز هذه الخطابات المَوصومة بالدنس والخطيئة، عن الانفلات من أحبولة التقديس والتدنيس، بل إنها — وعبر نوع من تبادُل المواقع لا غير — قد راحت تعيد إنتاجهما على نحوٍ كامل، وهكذا فإنها، وبدلًا من السعي إلى زحزحة الخطاب السائد عبْر نقْض قداسته وتفكيكها، وبما يعنيه ذلك من تفكيك الدنس الذي يطالها، والتطهر من وصمته في الآن نفسه، لم تفعل إلا أن راحت تعيد إنتاج القداسة لحسابها، في مقابل اختصاص الآخر بالدنس، الأمر الذي بدَا وكأن الخطابات لم تعرف إلا أن تتصارع بآليات التقديس والتدنيس، وضمن سياق هذا الصراع، فإنه يُشَار — مثلًا — إلى أن الخطاب التشريعي — وهو أحد أهم الخطابات النقيضة (للخطاب الذي تحققت له الهيمنة) داخل الثقافة الإسلامية — لم يفعل في مواجهته لتلك القداسة التي راح يخلعها الخطاب السُّنِّي المهيمِن على نفسه، إلا أن راح يعيد إنتاجها لحسابه، وعلى طريقته، الأمر الذي بدا معه أنه لا يفعل إلا أن يعيد إنتاج نقيضه، بدلًا من أن يزحزحه وينقضه،[٣] ولقد كانت تلك هي مفارَقته التي تكاد تكون مفارَقة سائر الخطابات النقيضة في الإسلام، وأعْنِي من حيث راحت جميعًا تعيد إنتاج ما راحت تخايل بأنها تنقضه.

---

[٢] فحين يقرأ المرء للإسْفِرائيني أن «أحدًا من أسلاف أهل الأدب لم يُقرَّ بشيءٍ من بِدَع الروافض والقدَرية، غير أن جماعة من المتأخِّرين من أهل الأدب تدنَّسوا بشيءٍ من ذلك تقربًا إلى ابن عبَّاد طمعًا في الدنيا والرياسة، وأظهروا شيئًا من الرفض والاعتزال، ومن كان مُتدنسًا بشيءٍ من ذلك لم يَجز الاعتماد عليه في رواية أصول اللغة وفي نقل معاني النحو، ولا في تأويل شيء من الأخبار، ولا في تفسير آية من كتاب الله تعالى، فإنه يدرك أن الأمر لا يقف عند حد سعي الخطاب المهيِمن إلى إلصاق الدنس بالخطاب النقيض (الشيعي والمعتزِلي)، بل ويتجاوز إلى تكريس الارتباط بين المدنَّس من جهة وبين الدنيوي من جهةٍ أخرى، وذلك في مقابل انفراده بوصف المقدَّس الذي يضعه في هوية مع الديني لا الدنيوي.» انظر: الإسْفِرائيني، التبصير في الدين، نشرة السيد عزت العطار الحسيني، (مطبعة الأنوار)، القاهرة، ط١، ١٩٤٠م، ص١١٧.

[٣] وإذ قد يُصار إلى أن القداسة في الخطاب السُّني هي التي تتحدد بالقداسة في الخطاب الشيعي، وليس العكس (حيث ميتافيزيقا الإمامة وتقديس الأئمة)، فإنه يلزم التنويه بأن التقديس قد انبثق في الممارسة السُّنية، ليس سابقًا على تبلوره كخطابٍ فحسب، بل وسابقًا على انبثاقه في كل من الممارَسة والخطاب الشيعي، فالحق أنه إذا كان مسار التقديس في الخطاب الشيعي قد انبثق مع تبلور نظرية «النص من الله» كسبيلٍ لتعيين الإمام، وهو الأمر الذي لم يعرفه التشيع كممارسةٍ أبدًا، فإنه قد انبثق في الممارسة السُّنية أولًا، وأعني مع تبلور نظرية القضاء من الله كسبيلٍ لتعيين الخليفة أو الأمير مبكر جدًا مع معاوية، وهي النظرية التي لاحت إرهاصاتها أولًا عند عثمان حين أحال الخلافة إلى رداء الله الذي كساه. انظر: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، تحقيق طه الزيني، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، ١٩٦٧م، ١، ص٣٨.

وإذا كانت الهيمنة، في الثقافة، قد تحققت كليًّا لذلك الخطاب الذي دشَّنه الشافعي (في الفقه) عند نهاية المائة الثانية، وراح الأشعري يكرِّس هيمنته (في العقيدة)، بعدما يربو على القرن بقليل، في ضربٍ من التجاوب بين (الفقهي والعقيدي) يكاد أن يبلغ حد انصهارهما فيما يمكن اعتباره «الخطاب الشافعري»،[٤] الذي راح الغزالي والرازي من بعده يُلاشيان أي تمايُز بين جناحيه الفقهي والعقيدي؛ حيث سيخضعان عندهما لعملية انْبِناء يزول معها تمايزُهما المتوهَّم، فإن ذلك يعني أن رصدًا لمسار التقديس وتفكيكًا لآليات إنتاجه وطرائق اشتغاله في الثقافة، لا يقبل التحقُّق إلا من داخل هذا الخطاب، لا من خارجه.

وإذ يَتقنَّع التقديس في هذا الخطاب الذي يكاد أن يكون بمثابة قلب الخطاب السُّنِّي ومركزه، خَلْفَ نوعٍ من التكريس (في المجال المعرفي) لسلطة نموذج-أصل، هو ما يُعيِّن حدود القابل، وغير القابل، للتفكير ومجاله، فإنه يبدو أن هذا القناع المعرفي لم يكن، هو نفسه، إلا قناعًا لنوعٍ من التكريس (في المجال السياسي) لسلطة الحاكم المستَبِد/الأب، الذي يُعيِّن بدوره، حدود المسموح — وغير المسموح به — السياسي. والحق أن جوهرية «الأصل» في هذا الخطاب قد بلغتْ حدود توظيفه في تسمية الخطاب لنفسه، ومع الإدراك، بالطبع، لحقيقة أنه لم ينشغل — كخطاب — بمجرَّد تعيين الأصل وحدود اشتغاله وعلاقته بغيره على نحوٍ يجعل منه موضوعًا يبدأ منه الوعي سَيرُورة اشتغاله مستوعِبًا ومتجاوِزًا، بل انشغل بتأسيس سلطته وتثبيتها، وترتيب علائقه، مع الوعي بالذات، على نحوٍ يستعصي معه هذا الأصل على أي تجاوز، وأعني أن مدار الانشغال في الخطاب، هكذا، لم يكن إلا تأسيس سُلطة الأصل وإطلاقها إلى فضاءٍ تهيمن فيه على الوعي على نحوٍ يَئول إلى إلغائه، بدلًا من صوغه وبنائه، وفي كلمةٍ واحدة، فإن «الأصل» وقد استحال إلى موضوع، لا للمعرفة، بل للتقديس؛ وذلك ليتم التغطية به على التقديس الذي كان يتحقق في المجال السياسي.

---

[٤] وإذا كان هذا التلازم بين الشافعية والأشعرية قد جعل ممكنًا لابن عساكر «المحقق الكبير» لسيرة الأشعري في القرن السادس، أن يلاحظ: «أَخْذَ عامة أصحاب الشافعي بما استقر عليه مذهب أبي الحسن الأشعري، وتصنيفهم الكتب الكثيرة على وفق ما ذهب إليه الأشعري، فإنه يجعل انعكاس الأمر ممكنًا أيضًا؛ حيث لم يأخذ الأشعري وكبار أصحابه من بُناة المذهب، كالبغدادي والجويني والغزالي والإسفِرائينِي والشهرستاني والآمدي والرازي وغيرهم بأصول الشافعي فحسب، بل وصنَّف معظمهم فيها أيضًا، انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، نشرة القدسي، (دمشق، مطبعة التوفيق، ١٣٤٧هـ)، ص١٤٠. وعلى أي الأحوال فإنه يبقى أن الأمر إنما يتجاوز مجرد الأخذ والتصنيف إلى الانْبِناء في العمق، حسب نفس نظام التفكير، بل واشتغال نفس المفاهيم، ونفس طرائق وآليات التفكير.

وإذا كان التجاوز في سيرورة التقديس من «السياسي» إلى هذا الأصل «المعرفي»، قد راح يتحقق عبر توسط «الديني»، فإنه يلزم التنويه بأن واحدًا من عناصر «السياسي والمعرفي والديني» المتضافرة في إنتاج وتأسيس «التقديس» لا يعمل منفردًا، ولا يكتسب دلالته، إلا من خلال علاقته بغيره، وبالرغم من ذلك فإن ما سيُكْشَف عن التحليل من أن «الواقع» لم يكن نقطة البدء فقط، بل والقصد والمنتهَى أيضًا، في سيرورة التقديس الطويلة، كان لا بد أن يجعل مِن رصْد إنتاج التقديس في «المجال السياسي» بمثابة التوطئة لتأسيسه في «المجال المعرفي» كخطابٍ لن يفعل إلا أن يعيد إنتاج التقديس أبدًا، وإذن فإنه فيما يكون «السياسي» هو نقطة البدء في ممارسة التقديس، فإن «المعرفي» يكون هو حقل إنتاجه الذي لا ينقطع بعد ذلك.

(١) التقديس في المجال السياسي

بالرغم مما يبدو من أن قداسة الديني لم تَطُل المجال السياسي في الإسلام على نحوٍ مباشر، وأعني من حيث تَخلُو نصوصه المؤسِّسة مما يمكن أن يقيِّد الممارَسة في هذا المجال ويضعها تحت سطوته، فإنه يبدو أن كافة الممارَسات في مجال السياسة — وخصوصًا مع ابتداء انبثاق هذا المجال — لم تَخلُ من أي حضور أو مخايَلة بالقداسة أبدًا، لكنَّ القداسة لا تُستَفد، في البدء، مِن الدِّين الذي يكشف تحليل الأحداث عن محدودية دورِه في بناء الحدث السياسي بعد وفاة النبي بالذات، وهكذا فإن الأمر لم يتجاوز، حينذاك، حدود أن «مقدَّس الدِّين» قد كان عليه أن يتخلَّف قليلًا، ليفسح المجال أمام «مقدَّس القبيلة» الذي سرعان ما أجبرَتْه الأحداث، بعد ذلك، على أن يتخفَّى هو نفسه وراء مقدَّس الدِّين، حين بدَا أن التطورات — على عهد معاوية بالذات — قد راحت تُخلخِل بعض عناصر هذا المقدَّس، أعني مقدَّس القبيلة.

وهكذا فإن المجال السياسي في الإسلام قد تبلور تحت سطوة القداسة المزدَوجة لكلٍّ من الدِّين والقبيلة، ولم يحدث أبدًا أن تبلور بعيدًا عن أي حضورٍ للقداسة، وضمن سياق هذا التبلور، فإنه يبدو أن العلاقة بين كِلا المقدَّسَين (للدين والقبيلة) قد راحت تتأرجح بين التَّماهي الكامل بينهما في البدء، حين راح مقدَّس القبيلة يحيل نفسه إلى مقدسٍ إلهي، وبين التَّخفِّي اللَّاحق للواحد منهما (أو مقدَّس القبيلة)، ولكن من دون أن تنفصم عُرى وحدتهما أبدًا، بل إنه يبدو أن نفس المُراوَحة بين التماهي والتخفِّي تظل هي التي تنتظم

مسار العلاقة بينهما للآن، وأعني من حيث إن مقدَّس القبيلة؛ متماهيًا مع مقدَّس الدِّين أو متخفِّيًا تحته؛ يقبض — لم يَزل — على مصائر الممارَسة العربية الراهنة، التي يفضح أيُّ تحليلٍ نزيه حقيقةَ ما تحمل من ملامح عالَم القبيلة وسِماته.

إذ الحق أن التماهي بين المقدَّسَين، ولا شيء سواه، هو ما يمكن قراءته وراء سطور الأقوال والروايات التي تضعها المصادر التاريخية على ألسنة الفُرقاء المتنازِعين على خلافة النبي ﷺ منذ ما قَبْل وفاته، وليس يُقلِّل أبدًا من قوة دلالة هذه الروايات ما يُقال من ظهور الانتحال والوضْع عليها؛ إذ الحق أن انتحال القول ووضعه إنما يشير إلى قوة حضور دلالته في الواقع، وبحيث يبدو أنه كلما كانت هذه الدلالة هي الأكثر حضورًا، من الناحية الفعلية، جرَى وضع القول المُحقِّق لها، والدَّال عليها على أَلسِنة ذوي السُّلْطة الرمزية، وحتى الفعلية، الأعلى والأقوى، وهكذا فإنه لا مجال للتعليق، بالنسبة لهذه المروِيَّات وغيرها، بشيوع الوضع فيها؛ إذ يبقى مجرد وضعها دالًّا، أكثر من غيره، على الحضور الفاعل لدلاتها، وبمعنى أن الوضع، هنا، لا ينتج أثره حضورًا في الواقع، بل الحضور في الواقع، بالأحرى، هو الذي ينتج أثره وضعًا لقول أو صوغًا لرواية.

وهكذا فإنه إذا كان ثمة من المصادر ما يقطع بأن عمر بن الخطاب قد راح — في لجاجٍ مع ابن عباس — يُجابِه طموح آل البيت لخلافة النبي ﷺ بالقول: «إن الناس قد كَرِهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة، وإن قريشًا قد اختارت لنفسها فأصابت.»[٥] فإن مصادر أخرى — وللغرابة — قد راحتْ تضع هذا القول نفسه لعمر، على لسان مَن خوطب به (وأعني ابن عباس)، ولكن بعد أن أجرَت عليه تحويرًا دالًّا وملفِتًا حلَّت فيه كلمة «الله» محل كلمة «الناس»، وهكذا أوردَت هذه المصادر القول نفسه، على لسان «ابن عباس» يخاطِب به «الحسين بن علي» إبان مسيره إلى الكوفة يطلب الأمر لنفسه من يزيد: «والله يا ابن أخي ما كان الله (وليس الناس) ليجمع لكم بين النبوة والخلافة.»[٦] وهكذا فإن ما كان مجرَّد مَطلب «للقبيلة»، بحسب عُمر، قد بات مشيئة «لله» بحسب صيغة ابن عباس،

---

[٥] الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (دار المعارف بمصر)، القاهرة، ط٤، ١٩٧٩م، ج٤، ص٢٢٣.

[٦] المقريزي، النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم، تحقيق حسين مؤنس، (دار المعارف بمصر)، القاهرة، ١٩٨٤م، ص٩٠.

وبالرغم من ظهور الوضع وصراحته على هذه الصيغة المنسوبة لابن عباس،[٧] فإنه يبقى أنها تُحِيل إلى ابتداء دورة إنتاج «التقديس» واحتلاله لفضاء المَجال السياسي في الإسلام منذ وقت مبكِّر، وأعْنِي عبْر هذا الإحلال لله محل القبيلة.

فإذ يكاد ينصرف مدلول لفظ «الناس» في القول على لسان عمر، إلى قريش بالذات، وذلك ما يؤكِّده — على أي حال — شطر قوله الثاني: «إن قريشًا قد اختارت لنفسها» فإن ذلك يعني أنَّ التحول من أنَّ القبيلة أو قريش، هي التي تأبي الجمع لآل البيت بين النبوة والخلافة، إلى أنَّ الله هو الذي يأبَى ذلك، الأمر الذي يحيل — لا محالة — إلى ضربٍ من الإحلال «لله» مَحل القبيلة إحلالًا يتكشَّف عن ضربٍ من التماهي المُطلَق الذي يَتعالى فيه «مَطلب القبيلة» إلى أن يكون مَطلبًا «لله» نفسه، وبما يعنيه ذلك من اكتساب قداسة الإلهي وحصانته. والحق أن الأمر لا يتعلق — ضمن هذا السياق — بأكثر من أن القبيلة، وبعد أن انتصرت في مواجَهة مُناوئيها (ولو كان هؤلاء المناوِئون هم أحد بطونها)، قد انطلقتْ تُكرِّس انتصارها رمزيًّا وتؤيده عبْر هذا التماهي مع الله، ولعله يلفتُ النظر إلى أن القبيلة لم تقبلْ إلا وضع الإقرار بهذا التماهي على لسان المنهزِم نفسه (وهم بنو هاشِم، ينطق ابن عباس بلسانهم)، وذلك لتأكيد إخضاعه والسيطرة عليه.

إذ الحق أن ترتيبًا للرواية وبِناءً للأحداث يرتَدُّ إلى وقائع الخلاف على خلافة النبي قبل وفاته مباشَرة، ليكشف عن أن تثبيت «نظام القبيلة»، وإلى حدٍّ ما بدَا وكأن تقديسه، قد كان هو الشاغل الأهم للعديد من كبار الصحابة الذين بدوا غير قادرين كليًّا على التفكير في أمور الإمامة والرئاسة على الناس إلا في إطار نظام القبيلة السائد،[٨] وإلى حد أن بعضهم قد حال بين النبي وبين كتابٍ يبدو أنه ارتأى أن يكتبه ليحدِّد أمْر خلافته من بعده؛ حيث

---

[٧] وليس ذلك فقط من حيث يتعارض مضمونها مع المواقف الثابتة لابن عباس بأحقِيَّة آل البيت في الأمر، حتى لقد تهدَّدَه معاوية بالقتل نتيجة رفضِه المبايَعة ليزيد ومطالبته بحق آل البيت، بل ومن حيث يكشف أسلوب هذه الصيغة عن حرْص قائلها على وضْع نفسه خارج دائرة آل البيت، وذلك باستخدامه للضمير لكم، وليس لنا، وهو ما يتعارَض مع تفاخُر ابن عباس المعْلَن بانتسابه لآل البيت، وبالرغم من أن نسبة هذه الصيغة تستحيل، هكذا، مضمونيًّا وأسلوبيًّا إلى ابن عباس، فإنه يبقى أن فاعلِيَّتها هنا إنما تتعلق بدلالتها، وليس بصحة نسبتها.

[٨] وإذا كان التمثيل لذلك يأتي نموذجيًّا من أبي بكر الذي أورد البخاري: أنه «دخل على امرأةٍ من أحْمَس يقال لها: زينب، فرآها لا تتكلم، فقال: ما لها لا تَكلَّم، قالوا: حجَّت مصمتة (صامتة)، قال لها: تَكلَّمِي، فإن هذا لا يحل، هذا من عمل الجاهلية، فتكلَّمَت، فقالت: من أي من أنت؟ قال: امرُؤ من المهاجرِين،

تَخوَّفوا من أن يجعلها «النبي» بكتابه وراثة في آل البيت، فينكسر نظام القبيلة الذي لم يعرف الوراثة — إلا نادرًا — كسبيل للرئاسة.[9]

فقد أورد ابن خلدون أن: «أهل البيت لما تُوفِّي رسول الله ﷺ كانوا يرون أنهم أحقُّ بالأمر، وأن الخلافة لرجالهم دون سواهم من قريش … وفي الصحيح أن رسول الله ﷺ قال في مرضه الذي تُوفِّي فيه: «هلموا أكتب لكم كتابًا لن تضلوا بعدي أبدًا» فاختلفوا عنده في ذلك وتَنازَعوا ولم يتم الكتاب، وكان ابن عباس يقول: «إن الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين ذلك الكتاب لاختلافهم ولغطهم.» حتى لقد ذهب كثيرٌ من الشيعة إلى أن النبي ﷺ أوصى في مرضه ذلك لعلي.»[10] وبالرغم من أن هذه الوصية لا تصح عند ابن خلدون؛ استنادًا إلى إنكار السيدة عائشة لها، فإنه يبقى أن رواية ابن خلدون تربط بين الكتاب الذي انْتَوى النبي ﷺ كتابته وبين قضية خلافته التي يبدو أن البعض قد تَخوَّف من أن يجعلها في آل البيت دون سواهم من قريش، فحال بين النبي وبين كتابه، ولعل ما تصرح به الرواية من نقمة ابن عباس (وهو الهاشمي) على مَن حال بين النبي، وبين كتابه الذي انْتَوى، لَمِمَّا يُدعِّم القول بالخشية من أن يخص النبي بني هاشم بأمر الخلافة.

وإذا كانت رواية ابن خلدون لا تحدد شخصًا بعينه، هو من وقف وراء الحيلولة بين النبي وبين ما انتوى كتابته، فإن رواية للشهرستاني — في سياق تعيينه للخلافات المُؤثِّرة في تاريخ الأمة — تكشف عن أن هذا الشخص لم يكن إلا عمر بن الخطاب، الذي

قالت: أي مُهاجِرين؟ قال: من قريش، قالت: من أي قريش أنت؟ قال: إنكِ لسَئُول، أنا أبو بكر، قالت: ما بقاؤنا على هذا الأمر الصالح الذي جاء الله به بعد الجاهلية؟ قال: بقاؤكم عليه ما استقامت بكم أئمتكم، قالت: وما الأئمة؟ قال: أمَا كان لقومك رءوس وأشراف يأمرونهم فيطيعونهم؟ قالت: بلى، قال: فهم أولئك على الناس.» فإن هذه التسوية، التي يتضمنها هذا التمثيل، بين رءوس وأشراف «الجاهلية» وبين أئمة «الإسلام» ستكون مِن بين ما سيتكئ عليه البعض في القطع بأن خلفاء الدولة العربية — سواء كانوا من الراشدِين أو من الأمويين — كانت لهم خصائص زعماء القبائل العربية. انظر: البخاري، صحيح البخاري، (دار الجيل)، بيروت، دون تاريخ، مجلد٢، ج٢، ص٥٢؛ وكذا: عبد المنعم ماجد، التاريخ السياسي للدولة العربية، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة، ط٧، ١٩٨٢م، ص٣٥.

[9] ابن خلدون، المقدمة، نشرة علي عبد الواحد وافي، (دار نهضة مصر)، القاهرة، ط٣، دون تاريخ، ج٢، ص٤٩٧.

[10] ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، (دار الكتاب اللبناني)، بيروت ١٩٨٣م، مجلد٣، ص٣٦٤.

ردَّ على طلب النبي للقرطاس والدواة معترضًا: «إن رسول الله ﷺ قد غلبه الوجع، حسْبُنا كتاب الله، فكثر اللغط، وقال النبي: قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع.»[11] والحق أن الأمر في وعي عمر، أو حتى لاوعيه، كان يتعلق بشيءٍ آخَر غير كتاب الله؛ لأنه أن يطلب النبي قرطاسًا ودواة ليكتب كتابًا فإن ذلك يعني، من جهة، أن ما كان يَنْتَوي كتابته لم يَرِد عنه شيء في كتاب الله أصلًا، أو أنه قد ورد مُجمَلًا، وشاء النبي أن يجعله مفصَّلًا، وإلا ما كان النبي قد طلب أن يكتبه، ثم إن هذا الذي انْتَوى كتابته هو، من جهةٍ أخرى، شيء في قوة كتاب الله، وإلا ما كان قد جعله مما يُكتب، حيث لم يكن يُكتب آنذاك إلا الوحي أو كلام الله، ومن هنا فإنه لا يصح الاحتجاج بقول عمر: «حسبنا كتاب الله»؛ لأن الأمر يتعلق بشيءٍ لم يَرِد في كتاب الله، ولكنه في مثل قوته؛ لأنه سوف يُدوَّن مثله.

وهكذا فإن شيئًا غير «كتاب الله» هو ما يقف، حقًّا، وراء اعتراض عمر على كتاب النبي، ولعل هذا الشيء لم يكن إلا التقاليد التي تَرتدُّ بأصل السُّلطة إلى القبيلة بأسْرها، «حيث لم يكن من حق شيخ القبيلة أن يعيِّن مَن يرأسها بعد وفاته، ولا يتعدَّى على صلاحية مجلس شورى القبيلة.»[12] ومن حسن الحظ أن مسار الأحداث اللاحق، بل وحتى قول عمر نفسه لابن عباس — حسب رواية ابن خلدون هذه المرة: «إن قومكم ما أرادوا أن تجمعوا (يعني بني هاشم)، بين النبوة والخلافة، فتحموا عليهم.»[13] — لَمَّا يؤكد على أن هذه التقاليد كانت هي الأصل في الاعتراض على كتابٍ من النبي كان يمكن أن يَئُول إلى تقويضها، وهي التقاليد التي تؤكِّد عبارة عمر— السابقة الإشارة إليها «إن قريشًا اختارت لنفسها فأصابت» — أنها هي التي غلبت وسادت، والحق أن ما يبدو، هكذا، من أن «اختيار القبيلة» قد غلب وانتصر في مواجهة ما بدَا وكأن النبي قد انتوى اختياره لا يكشف عن صلابة التقليد القَبَلي ورسوخه فقط، بل يكشف — وهو الأخطر — عن تَعدِّيه لسلطة النبي نفسها، وعلى نحو يبدو فيه التقابل دالًّا وحاسمًا بين سُلطة النبي من جهة، وبين سُلطة القبيلة وتقاليدها من جهةٍ أخرى، والمهم، أنه يبدو — هكذا — أن الشيء الذي حال حقًّا

[11] الشهرستاني، الملل والنِّحَل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، ١٩٦٨م، ص٢٨.

[12] خليل عبد الكريم، الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، (سينا للنشر)، القاهرة، ط١، ١٩٩٠م، ص١٠٩.

[13] ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، (سبق ذكره)، مجلد٣، ص٣٦٥.

دون كتاب النبي لم يكن كتاب الله بقدر ما كان «تقاليد القبيلة»، ومن هنا فلعل عمر حين كان ينطق «حسبنا كتاب الله» إنما كان يقصد «حسبنا تقاليد القبيلة».

وإذ يحيل ذلك إلى نوعٍ من الإحلال المراوِغ لكتاب الله (المنطوق به على لسان عمر) محل تقليد القبيلة (وهو محرك الأحداث المسكوت عنه دومًا)، فإن ذلك يعني إكمال دائرة التماهي بين مقدَّس الدِّين ومقدَّس القبيلة، وذلك بعد ما سبق من الإحلال المُعلَن «لله» (ما كان ليجمع لبني هاشم بين النبوة والخلافة) على لسان ابن عباس، مَحلَّ «القبيلة» — هي التي أبَتْ هذا الجمع — على لسان عمر بحسب ما أوردَت المصادر، ولعله كان لزامًا أن يبلغ هذا التماهي ذروته فيتجاوز إلى المُخايَلة بأن آلية القبيلة في تداوُل السُّلطة عبْر ما يمكن اعتباره شورى الشَّوكة والمغالَبة قد كانت هي نفسها شورى النص؛ أو الاختيار والمبايَعة، وبما يعنيه ذلك من تخفِّي «القَبَلي» وراء «الدِّيني»، فإذ تكاد تُجْمِع كافة المصادر السُّنِّية على أن الشورى كانت هي المُوجِّه لأمر الخلافة بعد النبي ﷺ فإنها تتجاهل أي تمييزٍ بين ما يمكن اعتباره شورى القبيلة من جهة وبين شورى النص أو العقيدة من جهةٍ أخرى، وذلك بالطبع لكي تُخايِل بتماهيهما ونفْي أي اختلافٍ بينهما، والحق أنه يلزم التمييز بين هذين الضربين من الشورى رفعًا لأي التباسٍ قد يوحي بتماهيهما، الذي يكتسب فيه أحدهما (وهو القبَلي) قداسة الآخَر (الذي هو الدِّيني).

فإذ تنبني شورى القبيلة على الشوكة والمغالَبة؛ حيث «الرياسة لا تكون إلا بالغَلب، والغَلب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه، فلا بد في الرياسة على القوم أن تكون من عصبيةٍ غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة؛ لأن كل عصبيةٍ منهم إذا أحسَّت بغلب عصبية الرئيس لهم أحسُّوا بالإذعان والاتباع.»[١٤] وذلك على نحوٍ يبدو معه وكأنَّ الأمرَ طوعٌ وشورى، وليس مغالبة وإذعانًا، وإذن فإن الرياسة تكون للأقوى مغالبةً وشوكة، فيما تكون من الأدنى إذعانًا وبيعة، هي ما تمثل بنية شورى القبيلة التي أدرك فيها الغزالي جوهر ما جرى في الإسلام منذ ما بعد وفاة النبي،[١٥] والتي لم تَزَل تحكم فضاء الممارَسة السياسية العربية

---

[١٤] ابن خلدون، المقدمة، (سبق ذكره)، ج٢، ص٤٨٩.

[١٥] حيث «الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايَعة» الغزالي فضائح الباطنية، تحقيق نادي درويش (المكتب الثقافي) القاهرة بتاريخ، ص١٧٦–١٧٩ والحق أن الغزالي لم يفعل في هذا النص إلا أن راح يبرر نظام القبيلة على نحوٍ كامل.

للآن، وبالطبع بعد أن أُضيفت إلى شوكة القبيلة أو قريش قوة الجيش،[١٦] والحق أنها تُغايِر بحسب هذا البناء شورى النص أو العقيدة بكل ما قيل: إنها تفترضه من وجوب الاختيار والمبايَعة، وهكذا فإنه إذا كان نظام القبيلة في تداول السُّلطة قد راح يجد ما يدعمه في نصوص الشورى (في القرآن)، فإنه يلزم التأكيد أولًا على أن ذلك لا يعني أبدًا أن هذه النصوص كانت هي التي وجهت ما حدث في مجال الممارسة بالفعل، بل إنه يبدو، للمفارَقة، أن شورى القبيلة كانت هي الموجِّهة لشورى النص، وليس العكس، ولعل ذلك ما ينطق به صريحًا ما أورده ابن خلدون من ارتباط الشورى في السياسة، بمبدأ العصبية الذي ينتظم وجود القبيلة، وذلك حين مضى إلى أنه إذا كان النبي «قد قال ﷺ: «العلماء ورثة الأنبياء»، فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه، وحُكم المُلك أو السلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران، وإلا كان بعيدًا عن السياسة، فطبيعة العمران في هؤلاء (يعني العلماء) لا تقضي لهم شيئًا؛ لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فِعْل أو تَرْك، وأما من لا عصبية له ولا يملك من أَمْر نفسه شيئًا ولا من حمايتها، وإنما هو عيال على غيره، فأي مَدخل له في الشورى أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها، إلا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية، (وهي) موجودة في الاستفتاء خاصة؟ وأما شوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية.»[١٧] وهكذا ترتبط الشورى في السياسة بالعصبية ارتباطًا لا انفكاك له، وإلى حدٍّ أن أي حديثٍ عنها في حال فُقدان العصبية، يكون من غير معنًى، وبما يكاد يحيل إليه ذلك من أن الشورى تكون للأقوى فقط.

وبالرغم من أن الأشعرية الضاغطة على ابن خلدون قد جعَلَته يحاول استثناء حقبة الخلافة الراشدة من التبلور بحسب هذا الارتباط بين الشورى والعصبية، حيث «الأمر كان في أوله خلافة، ووازع كل أحد فيها من نفسه هو الدين»، فإن ما صار إليه من أن «الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم يُقتَصر فيه على التبرُّك بِوَصْلة النبي ﷺ كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوَصْلة موجودة والتبرُّك بها حاصلًا، لكن التبرُّك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النَّسب وهي المقصودة من مشروعيتها، وإذا سَبَرْنا وقسَّمْنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية

[١٦] فكلاهما — قريش والجيش — يقتسمان، رغم كل الادعاءات، فضاء الممارَسة السياسية العربية الراهنة، على نحوٍ يبدو معه أن الغلبة ولا شيء سواها، هي مصدر السُّلطة الأوحد في العالم العربي الآن.

[١٧] ابن خلدون، المقدمة، (سبق ذكره)، ج٢، ص٦٣٤.

والمُطالَبة، ويرتفع الخلاف والفُرقة بوجودها لصاحب المنصب.»[١٨] لا يكشف، فحسب، عن استحالة هذا الاستثناء لحقبة الخلافة الراشدة من التبلور بحسب قانون العصبية، بل ويكاد يَئُول إلى أن القَبَلي هو ما يقف وراء النصي ويحدده، ولعل هذا الكشف الخلدوني لِتخفِّي القَبَلي (أو العصبية) وراء النصي (الأئمة من قريش)، هو أحد أقنعة التخفِّي الأكبر لِمقدَّس القبيلة وراء مقدَّس الدِّين، الذي يُظهِر، في هذا السياق بالذات، تخفِّيًا لشورى القبيلة وراء شورى النص.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن استمرار التقليد الخاص بتداوُل السُّلطة عبْر شورى القبيلة، التي تنبني بحسب مبدأ المغالَبة، قد آل حسب كل ما سبق إلى وجوب التماهي بين مقدَّس الدِّين ومقدَّس القبيلة، فإنه كان لا بد أن يَئُول كسْر هذا التقليد بالذات، والتحوَّل إلى الوراثة مع معاوية، إلى ضربٍ من التحوير في العلاقة بين كلا المقدَّسَين راح فيه الواحد منهما (أو مقدَّس القبيلة) يتخفَّى وراء الآخَر (أو مقدَّس الدِّين)، وذلك بدلًا من تماهيهما المراوِغ أو الصريح، ولعل هذا التحوير، بما يعنيه من دوام العلاقة — رغم التَّخفِّي — بين كِلا المقدَّسَين، وليس نفيها، إنما يرتبط بحقيقة أن نظام القبيلة لم يكن أبدًا بسبيل الانهيار والتحلُّل، بقدر ما كان يتَّجه إلى طورٍ من التخفِّي والتحوُّل؛ إذ الحق أن مصائر السياسة والثقافة في الإسلام، لن تفلت أبدًا — وحتى الآن — من قبضة التوجيه الحاسم لهذا النظام، أعني نظام القبيلة، وهكذا فلعل الأمر مع معاوية لم يتجاوز حدَّ أن تحولًا كان لا بد أن يطرأ على أحد عناصر هذا النظام الخاص بتداول السُّلطة بالذات، على نحوٍ يلائِم التحوُّل إلى دولةٍ امبراطورية أوسع بما لا يُقاس من حدود القَبيلة؛ وأعْنِي أن رُقعة الدولة قد اتسعتْ على نحوٍ يُجاوِز قدرة القبيلة على أن تظل تحكم وتتداول السُّلطة بأساليبها المحددة القديمة.

وإذا كان ابن خلدون قد ظل يرى في الوراثة رغم كل شيء أحد تَجلِّيات حضور القبيلة «إذ بنو أمية يومئذٍ لا يرضون سواهم، وهم عصابة قريش، وأهل المِلَّة أجمع، وأهل الغَلَب منهم.»[١٩] وبما يعني أنها — أي الوراثة — قد أصبحت أداة الغلبة مع الأمويين، بعد أن كانت الشورى (الخاصة بالقبيلة والمتخفِّية وراء شورى النص) هي أداتها قبلهم،

[١٨] ابن خلدون، المقدمة، (سبق ذكره)، ج٢، ص٥٨٥، ٦٠٧.

[١٩] ابن خلدون، المقدمة، (سبق ذكره)، ج٢، ص٦١٣.

فإنه يبقى أن هذا التحول إلى الوراثة قد ظل يُمثِّل كسرًا لأحد العناصر المستقِرَّة في نظام القبيلة؛ ولهذا فإن كافة الاعتراضات على هذا التحوُّل قد اتخذت شكل اعتراض القبيلة، ولم يحدث أبدًا أن احتج أحد بالدِّين والعقيدة، الأمر الذي يعني أن أحدًا لم يُدرِك في هذا التحول خروجًا على مقتضَيات الدين والعقيدة،[20] بقدر ما أدرك فيه الكافَّة خرقًا لقانون القبيلة، وهكذا فإن رصدًا لكافة الاحتجاجات على ما أحدث معاويةُ لا يتكشف عن شيءٍ يُجاوِز حدود ما قاله عبد الله بن الزُّبير يحتج على معاوية: «إن هذه الخلافة لِقريش خاصة، تتناولها بمآثرها السَّنِيَّة، وأفعالها المَرْضية، مع شرف الآباء وكرم الأبناء، فاتقِ الله يا معاوية، وأنصِف من نفسك.»[21] وبما يعنيه ذلك من أن الأمر لا يتجاوز حدود أن القبيلة تحتج على استئثار أحد بطونها بما كان اختصاصًا لمجموعها.

والغريب حقًّا أن يأتي الاعتراض، على ذلك أيضًا، من بني أمية أنفسهم، وهم عصبية معاوية الغالبة والمخصوصة بالأمر، وهو ما يعني أن الأمر حين يتعلَّق بما يتهدد نظام القبيلة فإنه ليس ثمة مِن فارقٍ بين أموي داخِل في الأمر وغير أموي خارج عنه؛ وذلك انطلاقًا من سيادة وعي القبيلة عند الكافَّة، ولعل في ذلك تفسيرًا لما حدث حين كتب معاوية إلى مروان بن الحكم (الأموي) وكان عامِلَه على المدينة يذكر «الذي قضى الله به على لسانه من بيعه يزيد»، فإن مروان بن الحكم لمَّا قرأ كتاب معاوية «أبَى من ذلك وأَبَتْه قريش (وبما يعني أن الأموي لم يختلف عن القرشي في الرفض)، فكتب لمعاوية: إن قومك قد أبَوْا إجابتك إلى بيعَتِك ابنك ... بل وراح يتهدده: فأقِمِ الأمر يا ابن أبي سفيان، وأهدئ من تأميرك الصبيان، واعلم أن لك في قومك (يعني قريشًا أو حتى الفرع المرواني من بني أمية) نظرًا، وأن لهم على مُناوأتك وزرًا.»[22] وهكذا فإن الخدعة لم تنطلِ على الأموي المُراوِغ مروان الذي أدرك — فيما يبدو — أن جعلْ معاوية من بيعته ليزيد شيئًا قضى الله به على لسانه، وبما يعنيه من القصد إلى إخفاء قضائه الخاص وراء قضاء الله الذي لا يُرد، لا ينطوي على أكثر من سَعيه الخفي إلى إزاحة القبيلة وإخراجها من الأمر كليًّا؛ ولذلك فإنه يُلِحُّ على

[20] بل إن ابن خلدون، وانطلاقًا من «الحرص على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع» ... وحيث الإجماع حجة قد راح يُقِر بالمشروعية الدينية لمبدأ الوراثة، انظر: المصدر السابق ج٢ ص٦١٢-٦١٣.

[21] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، (سبق ذكره)، ص١٤٩، والحق أن ابن قتيبة قد أورد العديد من الاعتراضات، في سياق عرضه الطويل لوقائع بيعة يزيد، (ص١٤٣–١٦٦).

[22] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج١، ص١٥١-١٥٢.

تذكير معاوية: إن لك في قومك نظرًا، وإن لهم على مناوأتك وزرًا، ولكن ولأن معاوية كان قد أجمع أمْرَه، ولم يكن شيءٌ من المناوأة أو غيرها، مما يمكن أن يُثنيَه ويَردَّه عما أراد من توريث ابنه، فإنه — وحين أدرك أن شيئًا من قبيل ما كانت تُردِّده بطانته من «إن يزيد أعظمنا حلمًا وعلمًا، وأوسعنا كنفًا، وخيرنا سلفًا، وقد أحكمته التجارب، وقصدت به سبل المذاهب.»[٢٣] ليس مما يجدي في مواجهة القبيلة المُحتجَّة — لم يجد إلا أن يُعلن: «إن أمر يزيد قضاء من القضاء، وليس للعباد الخيرة من أمرهم.»[٢٤] وبحيث بدَا وكأنه لا يكتفي، بأن يخفي قضاءه الخاص وراء قضاء الله فقط، بل وينطق صراحة بالقصد من ذلك إلى إزاحة الناس (أو العباد حسب تسميته) — وليس القبيلة فقط — عن الأمر تمامًا، ولعله كان يكشف بذلك عن أن التقديس في المجال السياسي إنما يستهدف التعالي بالسياسة إلى ذروةٍ لا تتسع معها، إلا للمستَبِد وزُمرته.

وإذ يبدو، هكذا، أن القضاء من الله قد كان سلاح معاوية في كسر اعتراضات القبيلة أو حتى العشيرة، فإنه يلزم التنويه بأن الأمر، هنا، لا يتعلق بما هو أكثر من كسر اعتراض القبيلة على مبدأ التوريث للسُّلطة (الذي يبدو أن النبي نفسه لم يقدِر على كسره بعد أن حالتِ القبيلة بينه وبين كتابه الذي انْتَوى كتابته)، وليس أبدًا كسر نظامها، فالحق أن هذا النظام — أعني نظام القبيلة — يتميز بمرونةٍ فائقة جعلَتْه يستمر فاعلًا رغم هذا الانكسار، الذي جرى، لآليته في تداوُل السُّلطة، وهكذا فإن الأمر حقًّا لم يتجاوز حدود ما سبق الإلماح إليه من أن تحولًا كان يطرأ على أحد عناصر هذا النظام على نحوٍ يتسع به لتحولات الواقع، ومن هنا أن ما استعصى على الانكسار مع النبي قد أمكن كسْرُه مع معاوية؛ لا لأن سُلطة معاوية كانت أقوى من سُلطة النبي، بل لأن ما لم يتقبَّله الواقع المحدود لدولة النبي في المدينة، قد اقتضاه الواقِع المتمدِّد الواسع لدولة معاوية في الشام وما وراءها؛ ولهذا فإن ما كان يحدث بالفعل هو أن هذا النظام (وأعني نظام القبيلة الذي راح يتسع، انصياعًا لحركة الواقع لمَّا لم يَتَّسع له قبْلًا) قد كان يتخفَّى، هذه المرة، وراء مقدَّس الدِّين الذي يستحيل كسْرُه، وذلك بعد أن كان يتماهى معه قبْلًا، ولكن من دون أن ينكسر هذا النظام أو يتزحزح، والحق أن هذا التخفِّي قد راح يمثل تدعيمًا لنظام القبيلة على نحوٍ ما، وأعني من حيث ابتدأت به سيرورة التقديس لسلطة الحاكم-الأب الذي لم

[٢٣] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج١، ص١٤٧.

[٢٤] المصدر السابق، ج١، ص١٥٨.

يفارقه البتة ملامح رَب القبيلة وشيخها بكل ما تحمله هذه الملامح من أبويةٍ طاغية هي الأصل في نظام القبيلة، ومحور بنائها، وأَعْنِي من حيث باتت سلطته تحققًا للقضاء من الله، بما يعنيه ذلك من أصلها المجاوُز، وليست نتاج الشورى (ولو كانت شورى المغالَبة أو القبيلة، وليست شورى العقيدة) بما تحيل إليه من الأصل الإنساني للسلطة، وهكذا فإنه إذا كان ما مُورِسَ قبْلًا من إحلال الله (في الظاهر) مَحل القبيلة (في الباطن) قد آل — عبر ما رسَّخَه هذا الإحلال من التماهي بين الإلهي والقَبَلي — إلى ضرورة خلْع قداسة الإلهي وجلاله على القبيلة، فإن ما فرضه الواقع من وجوب اتِّساع نظام القبيلة لآليةٍ في تداول السُّلطة مُغايِرة لتلك التي عرَفَها على مدى تاريخه، قد آل، بدوره — وعبر ما اقتضاه هذا الاتساع من إخفاء القَبَلي وراء الإلهي — إلى التعالِي بالسلطان، وبأصل سُلطته، إلى تُخوم الإلهي، وبما يعنيه ذلك من اكتسابه قَداسة الإلهي وحَصانته، إن ذلك يعني أن الانتقال من علاقة التماهي بين القَبَلي والإلهي إلى علاقة التخفِّي للقَبَلي وراء الإلهي، إنما يحيل إلى تخفِّي تقديس النظام، وأعني دومًا نظام القبيلة، وراء تقديس السلطان، ولعل الأهمية القصوى لهذا التحول إلى تقديس السلطان تتأتَّى مِمَّا ينطوي عليه من دلالة الانتقال من «التقديس ينتج نفسه في السياسة» إلى «التقديس يؤسس نفسه في الثقافة»، وأَعْنِي من حيث راح هذا التقديس للسلطان يتبلور، لا كمجرَّد ممارسة سياسية فقط، بل كفعلٍ معرفي في الثقافة، بَلْوَر — حين كان هو نفسه يَتبلْوَر — آليات وطرائق في إنتاج المعرفة، كان لا بد أن تتحقق لها السيادة داخل الثقافة ابتداءً من هذا الارتباط بالسُّلطة.

(٢) التقديس ... من السياسي إلى الثقافي

لعله يلزم التنويه — منذ البدء — بأنه إذا كان الثقافي في الإسلام قد تحدَّد بالسياسي وضِمْن سياقه، وذلك عبْر توسُّط الديني أو الإلهي، فإن هذا التوسط للديني بالذات كان لا بد أن يطلق الثقافي من قبضة السياسي والتاريخي، ويتعالى به إلى فضاء راح يخايل فيه، هو نفسه، بقداسة مارَس معها هيمنة مطلَقة وغير مشروطة على التاريخي، وإلى حد تَحوُّله — عبر هذا التوسط — من التحدد بالسياسي والتاريخي والتأثر بهما إلى تحديدهما والتأثير فيهما، ومن هنا جوهريته في بناء تجربة التقديس كلها، لا من حيث استحالته إلى ساحة الحضور والفاعلية لكل من الديني والسياسي، بل ومن حيث أصبح — وهو الأهم — ساحة تتقاطع فيها القداسات جميعًا، وأعني قداسة الديني والسياسي والمعرفي، وبالطبع فإن ذلك

يعني إمكان تفكيك تجربة إنتاج «التقديس» وترسيخه عبر الانحصار في فضاء قراءة هذا الثقافي وتفكيكه.

وهنا فإنه إذا كان إنتاج التقديس في السياسة، قد راح يتحقق عبر استراتيجية يتعانق فيها التَّماهي والتَّخفِّي لكل من القَبَلي والدِّيني، فإن تأسيسه — في الثقافة — قد راح يتحقق، بدوره، عبْر استراتيجية يتجاوب فيها النَّقْلي مع العقلي، وأعني من حيث إن ما تواتَر في النَّقْل من المروِيَّات عن تقديس السلطان/الأب تحديدًا (سواء جاءت هذه المرويات على لسان النبي ﷺ أو كانت من إنتاج الثقافة) قد تضافَر في تأسيسه للتقديس مع نظامٍ معرفي يؤسس، في العقل، لسلطة النموذج/الأصل، وذلك بالطبع عبْر التوسط الدائم للدِّين؛ حيث القداسة/الأصل، أعني قداسة الرب. وإذن فإنه الانتقال من قداسة السلطان/الأب (في السياسة) إلى قداسة النص/الأصل (في الثقافة)، وذلك بتوسُّط قداسة الرب (في العقيدة)، ولعل المهم هنا أن مفهوم الأصل قد استحال في الثقافة إلى قناعٍ للقداسة، وأعني من حيث استحال إلى سلطةٍ تستعصي على التجاوز، وبما يؤهِّله لأن يكون قناعًا لسلطة حاكِم لا يقبل الغياب أبدًا؛ إذ الحق أن ثقافة تَنبَني على تأسيس الأصل كمجرد سُلطة، وليس كموضوع لمعرفةٍ حقة، لا يمكن أن تَئُول إلا إلى بلورة عقل — والعقل يتشكل دومًا داخل الثقافة وبحسب قواعدها — لا يفكر إلا خاضعًا لسلطة، لا يقدِر على الانفلات من سطوتها، وضمن سياق هذا الخضوع، فإنه ليس من فارِقٍ بين كل من الأصل (في الثقافة) والسلطان (في السياسة) كسلطةٍ لا سبيل للعقل بإزائها إلا أن يذعن وينصاع.

ولعل نقطة البدء في تفكيك «نظام ثقافي» يتمحور حول تأسيس سُلطة الأصل وتثبيتها على نحوٍ مطلَق إنما تنطلق من ضرورة مقارَبة آليته الرئيسة في إنتاج سُلطة هذا الأصل/النموذج، التي لا يمكن أن تكون إلا «النقل» الذي يبدو أنه وحده — وليس أي آلية سواه — ما يتجاوب مع القصد إلى ترسيخ الأصل وتثبيت سلطته، ومن هنا فإن مركزية النقل، في الثقافة العربية الإسلامية التي تكاد أن تكون قد تبلورت كليًّا ضمن سياقٍ نَقْلي خالص، لا بد أن تكون هي نقطة البدء في تفكيك التقديس الذي يبدو أن ترسيخه وتأييده قد ارتبطَا بتلك المركزية للنقل كآليةٍ معرفية من جهة، وكمضمونٍ معرفي من جهةٍ أخرى، ولعل ابتداء تمركُز النقل — كآليةٍ ومضمون — إنما يتأتَّى مما يمكن ملاحظته من أن علم الحديث يكاد أن يكون بمثابة الأب لجملة العلوم التي ابتدأت الثقافة سيرورة انبنائها وتشكُّلها من الاشتغال بها أساسًا؛ حيث «كان الحديث هو المادة الواسعة التي تشمل جميع المعارف الدينية (وغيرها) تقريبًا، فهو يشمل التفسير، ويشمل التشريع،

ويشمل التاريخ (وكلها بمثابة التشكيلات والانتظامات الأولى في تاريخ انْبِناء الثقافة في الإسلام)، وكانت كلها مُمتزِجة بعضها ببعض تمام الامتزاج، فراوي الحديث يروي حديثًا فيه تفسير لآيةٍ من القرآن، وحديثًا فيه حكم فقهي، وحديثًا فيه غزوة من غزوات النبي ﷺ، وحديثًا فيه شرح حالة اجتماعية زمن النبي أو الصحابة أو التابعين ... وهكذا فمنزلة الحديث بالنسبة للعلوم الدينية (ولم يكن ثمة من علوم غيرها آنذاك)، كمنزلة الفلسفة للعلوم العقلية.»[٢٥]

ولعل القصد هنا أنه بمثل ما كانت الفلسفة هي أم العلوم في الثقافة اليونانية، فإن الحديث قد كان بمثابة الأب للعلوم في الثقافة الإسلامية، وبما يعنيه ذلك من أن مركزية «العقل» في إحدى الثقافتين، إنما تحيل إلى مركزية «النَّقْل» في الأخرى، والحق أنه لا مجال للادعاء بأن هذا «التمركز النَّقْلي» قد تَسيَّد الثقافة مع ابتداء تشكُّلها فقط؛ لأنه يبقى الأكثر حسمًا في مسار انبنائها اللاحق كله، وأعني من حيث كان لا بد للطابع النَّقْلي لآلية الاشتغال في لحظة الابتداء والتشكل، أن يتجذر في قلب الثقافة، ويترسخ في التجاويف العميقة لنظام لاوعيها المعرفي، الذي لم يزل يحدد ويتحكم في وعيها المعرفي حتى الآن.

وإذا كان ثَمَّة مَن راح يرد هذا التمركز النَّقْلي للثقافة إلى عالَم البداوة — كاشفًا عن حضور القبيلة — حيث «الملة في أولها لم يكن فيها علم ولا صناعة لمقتضى أحوال البداوة، وإنما أحكام الشريعة كان الرجال ينقلونها في صدورهم، وقد عرفوا مأخذها من الكِتاب والسُّنة بما تَلقَّوه من صاحب الشرع وأصحابه، والقوم يومئذٍ عرب لم يعرفوا أمر التعليم والتدوين، ولا دعتهم إليه حاجة إلى آخر عصر التابعين، وكانوا يُسَمُّون المختصِّين بحمل ذلك ونقْله «القُرَّاء»، فهم قُرَّاء لكتاب الله سبحانه وتعالى، والسُّنَّة المأثورة التي هي في غالب موارده تفسير له وشرح.»[٢٦] — فإنه يبدو أن الأمر يتجاوز إلى ما هو أعمق، وأعني إلى أن آلية النقل إنما تحمل ملامح عالَم القبيلة على نحوٍ لافت؛ حيث يمثل النقل كآليةٍ معرفية انعكاسًا كليًّا لطريقةٍ في العيش تتميز بها القبيلة، ولا تعرف فيها إلى مجرد الاستيلاء والسطو على ما في أيدي الآخرين؛ «ولهذا نجد أوطان العرب وما ملكوه في الإسلام قليل الصنائع بالجملة حتى تُجلَب من قطرٍ آخر.»[٢٧] وإذ النقل للجاهز والمُعطَى هو آلية القبيلة

[٢٥] أحمد أمين، ضحى الإسلام (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، ١٩٩٨م، ج٢، ص١٣٧–١٣٨.

[٢٦] حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (منشورات مكتبة المثني)، بغداد، ١٣٨٦هـ، ج١، ص٤١.

[٢٧] ابن خلدون، المقدمة، (سبق ذكره)، ج٢، ص٥٦٨.

في بناء حياتها، فإنه سيكون آليتها في بناء ما يمكن اعتباره معرفتها وثقافتها، ومن هنا إمكان الانتقال بدلالة عبارة ابن خلدون الآنفة من حقل الأشياء والصنائع إلى فضاء العلوم والمعارف، حيث النقل كنمطٍ في التفكير إنما يتجاوب مع النقل أو الجلب كنمطٍ للعيش،[٢٨] والحق أن نظرة إلى ما جرى اعتباره علوم القبيلة، من قَبِيل الأنساب وأيام العرب وغيرها، لَممَّا تقطع بأن آلية النقل والرواية قد هَيمنَت، على نحوٍ شبه مطلَق، على أي اشتغال معرفي للقبيلة.

والحق أن ما يلوح من وراء ذلك، من أن مركزية ما يخص عالم القبيلة وينتمي إليه، بناء التقديس، إنما يتجاوز السياسة (حيث الأب المطاع) إلى الثقافة (حيث الأصل المنقول المُحتذَى)، لما يؤكد على أن تجربة التقديس انْبِناءً (في السياسة) وتأسيسًا (في الثقافة) لا يمكن أن تنفصل البتَّة عن أنماطٍ في الحياة والتفكير ترتد إلى أشكال الوجود الإنساني الأسبق والأقدم، وبالطبع فإن إعادة إنتاج التقديس إنما تحيل إلى أن هذه الأنماط، وخصوصًا تلك التي تتعلق بالتفكير بالذات، قد ارتفعت إلى مستوى النظام العَمِي المتخفِّي في تجاويف اللاوعي المعرفي للثقافة، الذي يُعاد إنتاجه رغم غياب شرطه أو قرينه، وأعني به نَمَط العيش المصاحِب له.

وإذا ظل «النَّقْل» يعتد آلية «التداول الشفاهي» حتى تضخَّمت المعارف وانشعبت على نحو صار معه التحول إلى «التدوين الكتابي» لازمًا، فإن انشغال ثقافة ما، منذ البدء، بصيرورة هذا التحول من «الشفاهي» إلى «الكتابي» كان لا بد أن يجعل سُلطة القابِضِين على الرأسمال الشفاهي للجماعة (من الحفَّاظ والرواة والنَّقلة) هي السُّلطة العليا آنذاك، ومن هنا ما يُلاحَظ من أن لَقَب «الحافظ» قد عُدَّ — داخل الثقافة — من ألقاب السيادة والهيمنة، حتى قد راح الكثيرون يتطلعون اجتيازه والفوز بشرف التلقُّب به؛ التماسًا، بالطبع، لامتلاك أسباب السُّلطة والسطوة، ولو حتى الرمزية، ولسوء الحظ، فإنه يبدو

[٢٨] ولعل ذلك يعني أن التمركز النَّقْلي للثقافة ليس أبدًا من إنتاج الإسلام وفعله؛ لأنه إنما يجد ما يؤسسه في نظامٍ أسبق للتفكير والوجود، وأعْنِي نظام القبيلة الذي سعى الإسلام، للمفارَقة إلى تجاوزه وتخطِّيه، ومن هنا، لا محالة، استحالة الارتداد بهذا التمركز إلى هيمنة نص ما (كالقرآن) في الثقافة، حيث يبدو أن هذا التمركز النَّقْلي هو الذي يؤسِّس لطريقةٍ في مقارَبة النصوص تَئُول إلى حضورها كسلطةٍ، وذلك عبْر تحويلها إلى معلقاتٍ للترديد والاستظهار، وليس موضوعات للقراءة والحوار، وإذن فإن التمركز النَّقْلي هو المُنتج، على هذا النحو، لحضور النص كسلطةٍ وليس العكس.

أن سُلطة هؤلاء الحُفَّاظ لم تتزحزح أبدًا، حتى الآن؛ إذ الحق أنه إذا كان العقل قد راح يبحث لنفسه، فيما بعد لحظة التَّشكُّل والانْبِناء الأُولى، عن مكانٍ يُمارِس فيه سُلطة ما، داخل الثقافة التي سادت في الإسلام، فإنه يبدو أن هذه الممارسة للعقل قد ظلت أبدًا مقيدة بسلطةٍ تحددها وتعوقها، من خارج العقل نفسه، بل إنه يبدو، وتتدعم مع انفتاح الثقافة على العقل وعلومه، وذلك من حيث ظَلَّ النقل هو آلية اشتغالها ضمن هذا السياق أيضًا،[٢٩] بل إن آليتها في ترسيخ هيمنة النقل من خلال تكريس سُلطة الأصل الذي لا يمكن الانحراف عنه، بل لا بد من تكراره أبدًا، قد راحت تعيد إنتاج نفسها حال اشتغالها بالعقل وعلومه،[٣٠] ولعل ذلك مثلًا ما يتكشف عنه سعي ابن رشد (وهو الرائد الكبير في الانشغال بعلوم العقل) إلى تكريس سُلطة «أرسطو» كأصلٍ لا سبيل إلا إلى تأَسِّيه واحتذائه، وذلك باعتبار مُنجَزه هو — على قوله — منتهَى ما بلغَتْه العقول الإنسانية، وبما يَئُول إليه ذلك من ضرورة استعادته أصليًّا ونقيًّا خالصًا مما تَصوَّرَه ضروبًا من الانحراف والفهم المُجاوِز، الذي بدا — بحسب آلية التفكير بالأصل التي اشتغل بها العقلاني الكبير — أنه

[٢٩] فالملاحَظ أن قراءة لحلم المأمون، الذي تُرَد إليه عملية نَقْل الموروث اليوناني، وبصرف النظر عن مدى صدق الحلم أو كذبه، إنما تكشف عن القصد الواعي إلى تدشين عملية نقل للمأثور العقلي اليوناني الذي لم تعرف الثقافات القديمة مثيلًا لها، انظر: ابن النديم: الفهرست، نشرة فلوجل (مكتبة خياط) بيروت، بدون تاريخ، ص٢٤٣، ولسوء الحظ فإن هذا النقل للمأثور العقلي لم يكن مرتبطًا بسعيٍ حقيقي إلى تشكيل العقل بالأساس وبلورته، بقدر ما ارتبط بالقصد إلى توظيفه بحالته الجاهزة، التي جرى التعرُّف عليها عند اليونان، في المواجهة مع الخصوم الأيديولوجيين للسُّلطة السائدة، والذين كانوا الشيعة بما أسَّسوا من نظامٍ عِرْفاني لم تجد السُّلطة العباسية سبيلًا لمواجهته إلا عبْر هذا النقل للعقل كمُعطًى مكتمِل وجاهِز، وعلى نحوٍ يقترب بهم من خلقائهم المعاصِرين، والحق أن رصدًا لمصائر هذا المأثور العقلي في الإسلام لَممَّا يكشف عن أن الأمر لم يتجاوز حدود الوظيفة الأيديولوجي له من جانب السُّلطة، إلى استيعابه كجزءٍ من ممارَسة خلَّاقة تستهدف إنتاج العقل حقًّا، ومن هنا قَسْريَّته وعدم إنتاجه داخل الثقافة أبدًا. انظر: علي مبروك «الإنكسار المراوِغ للعقلانية، من ابن رشد إلى ابن خلدون (ألَّف: ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب)، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، عدد ١٦، ١٩٩٦م، ص٨٩–١١٥.

[٣٠] ولعل ذلك يرتبط بحقيقة أن الاشتغال بالعقل وعلومه «لم يظهر في الملة إلا بعد أن تميَّز حمَلَة العلم (أو نَقَلته) ومؤلِّفوه واستقر العلم (النَّقْلي في جوهره) كله»، ويعني أن الاشتغال بالعقل وعلومه لم يظهر إلا متأخرًا، وبعد أن استقرَّت آليات النقل على نحوٍ تام. انظر: ابن خلدون المقدمة، (سبق ذكره)، ج٣، ص١٢٥٩.

كان موضوعًا له عند شارحيه القدماء، وبالطبع فإن هذا التثبيت لأرسطو كأصلٍ نهائي مُطلَق إنما يحيل إلى ما يبدو وكأنه «التقديس» الرشدي له، والمهم أنه بدا وكأن آلية النقل قد راحت، هكذا، تعيد إنتاج نفسها عند العقلاني الأكبر، في شكل تفكير بالمأثور أيضًا، لكنه المأثور العقلي هذه المرة، بعد أن كان قبلًا مجرد مأثور سلفي/نقلي فقط، وهكذا فإن المضمون العقلي الذي أخذه العقل مع ابن رشد، لم يُؤثِّر في حقيقة أنه يفكر بحسب الآلية التي استقرَّت داخل الثقافة، وبما يعنيه ذلك من المضمون «اليوناني» قد جرى استيعابه بحسب قواعد النظام الخاص بالثقافة التي كان ابن رشد فكَّر داخلها.

وإذا كان لا بد أن تَئُول هذه المركزية «للنقل» إلى مركزية آلية التفكير بالمأثور أو المنقول سلفيًّا أو عقليًّا (وهي الآلية التي تمثل السلف المباشر لآلية «التفكير بالنموذج» التي تسود فضاء الخطاب العربي المعاصر)، فإنه يلزم التأكيد على أن قوة «التفكير بالمنقول» قد بلغت حد أن الثقافة كانت حين لا تجد منقولًا «سلفيًّا أو عقليًّا» تُفكِّر به، فإنها كانت تضعه وتنتجه؛ ومن هنا شيوع الانتحال والوضع ليس فقط للمأثور السلفي (على لسان النبي والصحابة والتابعين وهم رموز الدين)،[٣١] بل وحتى للمأثور العقلي (على لسان رموز العقل من كبار الفلاسفة)،[٣٢] ويعني الوضع، هنا، أن شيئًا في الواقع يمتلك قوة حضور تبلغ حدًّا من المركزية كان لا بد معه أن يكون ثَمَّة مأثور أو منقول يمنح هذا الحضور قُوَّته الرمزية، ولكن عدم وجود مثل هذا المأثور على نحوٍ فعلي يدفع الثقافة إلى وضْعِه، وكما سبق القول فإن القوة الرمزية لمن يُرَد إليه هذا المأثور ويُوضَع على لسانه، لا بد أن تتوازى مع الفاعلية المتحقِّقة لهذا المأثور في الواقع، وقد تكون هذه الفاعلية «هيمنة» متحقِّقة، وتسعى إلى تثبيت حضورها، أو «جرحًا» نازفًا في قلب أمة أو جماعة، ولا سبيل إلى التخفُّف من وطأته إلا عبْر هذا الانتحال الذي يُمكِّن الوعي من تعويض بؤس الحاضر بوعود المستقبل.

وإذا كان هذا التمركز النَّقْلي للثقافة قد لعب دورًا جوهريًّا في إنتاج التقديس وتأسيسه، فإن ما يبدو من إمكان التمييز، ضمن بناء النَّقل، بين «آلية» تنتجه، وبين «مضمون» يكون

[٣١] وإذ تغص كُتب التفسير بالذات بالعديد مما يبدو منتحَلًا على الله، وخصوصًا فيما يتعلق بالبشارات عن فضل النبي ﷺ والأمة، فإن ذلك يعني أن الثقافة لم تتورَّع عن الانتحال على الله نفسه.

[٣٢] يُشار هنا تحديدًا إلى أن ما حدث من نسبة أحد نصوص أفلاطون إلى أرسطو، إنما يتجاوز مجرَّد الجهل بصحة النسبة إلى القصد من الثقافة إلى إنتاجها.

موضوعًا لها، إنما يكشف عن تجاوبهما في هذا التأسيس على نحوٍ كامل؛ فإذ تحيل آلية النقل إلى تثبيت سُلطة ما في الماضي كأصلٍ ثابت وخالِد، ومكتمِل ومطلَق، حتى ليستعصي على أي تخطٍّ أو تجاوُز، وليس من سبيلٍ بإزائه إلا التكرار والترجيع، وبما يعنيه ذلك من أن الوعي لا يعرف — بحسب هذه الآلية — إلا أن يتهاوى في قبضة موضوعه خاضعًا لأبويته وسلطانه على نحوٍ مُطلَق، فإن ذلك يحيل إلى موقف للوعي بإزاء هذا الموضوع لا يجاوز البتة حدود «التوقير والإجلال» التي تُمثِّل جوهر العلاقة مع المقدَّس، وغنيٌّ عن البيان أن ذلك يتجاوَب على نحوٍ كامل، مع مضمون ما تزخر به مأثورات النَّقل المتواترة من لزوم الانصياع والطاعة، وبالطبع فإن كون موضوع «النقل» يتحدد بحسب آلية «النقل»، على هذا النحو من الإطلاق والثبات والمفارَقة، وإن علاقة الوعي به تَتحدَّد بحسب الآلية نفسها، انصياعًا وخضوعًا لسطوة أبويته وسلطانه، إنما يحيل أن هذه الآلية تكاد لا تفعل حقًّا، إلا أن تنتج كل ملامح المقدَّس وسماته، وهي الملامح التي ينتجها المضمون أيضًا.

والحق أنه لن يكون غريبًا أن يتجاوب النقل «كمضمون» مع ما تَئُول إليه هذه الآلية من تأسيس التقديس على نحوٍ كامل، بل إنه قد راح يحققها تمامًا، ولكن مع ملاحظة أنه إذا كان النقل «كآلية» قد راح يؤسِّس للتقديس على العموم، فإنه قد راح «كمضمون» ينتجه ضمن سياقاتٍ محددة، يبدو الأبرز والأكثر إلحاحًا منها إنتاجه ضمن سياق السياسة بالذات، وذلك من حيث بدا — وللغرابة — أن مضمون المرويات إنما يتجاوب بالذات مع ذلك التخفِّي، الذي سبق التنويه بأن القبيلة قد أنجزته مع معاوية تحديدًا، لتقديس النظام (أعني نظام القبيلة) وراء تقديس السلطان.

فإذا تواترتِ المرويات، عديدة وشَتَّى، عن فضل السلطان وحقه، تكريسًا لسلطةٍ لا يمكن مناوأتها وتثبيتها لهيمنةٍ يتعذَّر ردُّها، فإن ثمة من هذه المرويات ما راح يتعالَى بالسلطان إلى مقامٍ يتماثل فيه مع الله، تماثُلًا لن تفعل الثقافة بعد ذلك؛ وأعني كنظامٍ معرفي يُكرِّس سُلطة الأصل، إلا أن تنتجه خطابًا يتعالى بالسلطان، عند عديدٍ من المتكلمين وفقهاء السياسة، إلى مقام الأصل الذي يُقاس عليه الله كفرع؛ حيث «الحضرة الإلهية لا تُفهم إلا بالتمثيل على الحضرة السلطانية» على قول الغزالي، وهنا فإنه إذا كان المأثور الأشهر عن «السلطان هو ظل الله في الأرض» الذي يكاد، لكثرة تداوُله، أن يكون أحد مُسلَّمات عالَم السياسة في الإسلام، يكتفي بأن يقارِب بين الله والسلطان، ولو إلى حدود المشابَهة بينهما تَشابُه الشيء مع ظِلِّه، وذلك ابتداءً مما تحمله كلمة الظل من معنى الدُّنو

والمشابَهة،[٣٣] فإنه يُبقِي أن ظِل الشيء هو غيره، وأن السلطان، هكذا، هو مجرَّد ظِل لحضور أصل؛ ولهذا فإن مسافةً ما تظل قائمة بينهما رغم أي دُنو أو مشابَهة. ومن هنا تبايَن هذا المأثور عن مروياتٍ أخرى راحت تُلاشِي المسافة وتلغيها بين الأصل والظل على نحوٍ كامل، وبمعنى أنها راحت تُنتِج تماثلَهما كاملًا، وأعني ذاتًا وصفةً وفعلًا، أو أداةً يتحدد عن طريقها شكْل فِعْل الله في العالم.

ولعل حالة نموذجية يتضافر فيها المأثور «عن النبي» مع المأثور «من الثقافة» في إنتاج التماثل الكامل بين كلٍّ من الله والسلطان ذاتًا وحضورًا، تتبَدَّى في أن ما أورده البخاري (مأثورًا عن النبي) «لا تَسُبُّوا الدَّهر، فإن الدَّهر هو الله.»[٣٤] قد راح ينعكس مأثورًا في الثقافة، ينهَى، هذه المرة عن سبِّ الزمان؛ لأن الزمان هو السلطان.»[٣٥] ولعل معاوية، الذي كان — بإقراره من نفسه — أول الملوك، هو أول من دشن هذا المأثور في الثقافة، حيث تنسب إليه المرويات قوله: «نحن الزمان»، وبالطبع فإن كونه الأول «تفردًا بوصف الملك» في السياسة، والأول «تدشينًا للمأثور عن الزمان كملك أو سلطان» في الثقافة، مما له دلالته القصوى في تأكيد التضافر في إنتاج التقديس بين السياسة والثقافة.

وبالرغم مما يبدو، هكذا، من أن التصور المستقر في الثقافة قد راح يُنتِج مأثورًا تنعكس على مرآته المماثَلة الكامنة، أو — بالأحرى — المتحقِّقة فعلًا، في الواقع «بين الله والسلطان»، فإن ذلك لا يعني إمكان تجاهل هذا المأثور، المنتَج ثقافيًّا، وإهماله، وذلك من حيث يفتقر إلى القوة المستمَدَّة من سُلطة النبي؛ إذ الحق أنه يستمد قوة حضوره من سُلطةٍ لا تقل سطوة، وأعني سُلطة الواقع التي بلغت سطوتها حدَّ توظيف سُلطة النبي ذاتها لحسابها، وذلك حين راحت تضع على لسانه أحاديث لم يَقُلها، ومرويات ليست له، كي تستخدمها في حسْم الصراعات التي دارت على ساحتها، وإذن فإنه المأثور يَستمِد قوَّته، لا مِن سَندِه المرفوع إلى النبي، بل مِن تفاعُلِه وتجاوُبه مع التصور المهيمن والأكثر فعالية في كلٍّ من الواقع والثقافة.

---

[٣٣] الرازي، مختار الصحاح، ترتيب محمود خاطر، (دار الكتب المصرية)، القاهرة، ١٩٧٦م، ص٤٠٥.

[٣٤] البخاري، صحيح البخاري، (سبق ذكره)، مجلد٣، ج٢، ص٥١.

[٣٥] يروي ابن قتيبة أن زيادًا (ولعله ابن أبي سفيان) سمع رجلًا يسب الزمان، فقال: لو كان يدري ما الزمان لعاقبتُه، وإنما الزمان هو السلطان، انظر ابن قتيبة، عيون الأخبار، (دار الكتب المصرية)، القاهرة ١٩٢٥م، ج١، ص٥.

وبالطبع فإن التصور (المستقر في الثقافة عن تماثُل الله والسلطان مثلًا) إنما ينتج المأثور لكي يُعاد إنتاجه، هو نفسه، عن طريق هذا المأثور في دورة إنتاج يعيد فيها الواحد منهما إنتاج الآخر ويدعمه، وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أن كلا الأثرين (النبوي والثقافي) يتضافران ويتكاملان في إنتاج التصور المهيمِن في الثقافة لعلاقة الله والسلطان ودعمه، وذلك بدءًا من اللغة التي تعكس تطابقًا أسلوبيًّا دالًّا وكاشفًا، وكذلك المضمون الذي يطابِق أيضًا بين الله والسلطان حين يجمع بينهما في النهي عن السبِّ وعن عدم الطاعة، وإذن فإن التطابق ينتجه الأثران على صعيد الشكل والمضمون معًا.

وهكذا فرغم ما يبدو أن التقابل بين الدهر والزمان يُنتِج نفسه تقابلًا بين الله والسلطان، فإن ما يبقى قائمًا بينهما حقًّا هو التماثل والتطابق؛ إذ الحق أنه إذا كان ثَمَّة تقابُل أو فارِق بين الزمان والدهر، انطلاقًا من كون أحدهما (وهو الدهر) باقيًا، والآخر (وهو الزمان) زائلًا وفانيًا، فإنه يبقى فارقًا خارجيًّا محضًا؛ لأنه لا يتعلق بنوع حضور الواحد منهما وكيفيته، بقدر ما يتعلق بامتداد هذا الحضور وكميته؛ ولهذا فإنه من نوع الفارق الذي لا ينال البتة من طبيعة الحضور المتماثل لذات كل من الله والسلطان، إنه فقط يتناهى بالسلطان؛ إذ يربطه بالزمان فيما يطلق الله خارج حدود التناهي حين يربطه بالدهر، ولكن من دون أن يُؤثِّر أي من التناهي أو الإطلاق على طبيعة الحضور المتماثل لذاتهما أبدًا، وأعني أن هذا التبايُن يتأتى فقط — حسب دلالة هذه المرويَّات — من أن أحدهما، وهو الله، ذو وجود مُمتَد، في حين أن الآخَر، وهو السلطان، يكون ذا وجود منقطِع، وأما فيما يتعلق بماهية الحضور الذاتي لكلٍّ منهما (وهو الأهم على أي حال)، فإنه لا شيء إلا التماثل الذي يمكن منه المصير إلى تَصوُّر الله هو السلطان الباقي، وتَصوُّر السلطان هو الإله الفاني أو غير الباقي، وإذ يبدو هكذا أن ما يطرأ على السلطان من الفناء إنما يقطع امتداد حضوره فقط، ولكن من دون أن يُغيِّر هذا الانقطاع في طبيعة حضوره وماهية ذاته، فإن ذلك يعني أنه يتماثل ذاتًا وماهية حضور مع الله تمامًا، وذلك في مدة بقائه المنقطع على الأقل، وحتى هنا فإنه إذا كان حضور السلطان الفاني/المنقطِع، إنما يتجدد في آخَر باقٍ/ممتَد، وهكذا دواليك، فإن هذا التجدُّد ينطوي على نوعٍ من قهْر التناهي، الذي لا بد أن يخايل بالتماثل تامًّا، حيث الحضور المتجدِّد للسلطان يوازي، لا محالة، الحضور الممتد لله.

والحق أنه لن يكون غريبًا أن يتجاوز هذا التوازي، عبْر تعويض الحضور الممتد بالحضور المتجدِّد، حدود الذات، إلى إنتاج نفسه — وعبْر ذات الامتداد والتجدد — على صعيد الصِّفة أيضًا، فإذ القرآن هو كلام الله أو صِفته التي ليست مجرَّد صفة كغيرها،

بل تكاد أن تكون هي الصفة الأهم لله، حيث «مسألة القرآن (أو كلام الله) هي أهمها.»[٣٦] فإن المرويات لم تقبل إلا المَصِير إلى: «إن الله يَزَع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.» سعيًا إلى المخايَلة بالطبع بأنه إذا كان الوازع في القرآن لم يَعُد — رغم امتداد فعاليته — يتجدد بسبب إكمال الدين وتمام الوحي، فإن ذلك لا يعني انقطاعًا كاملًا ونهائيًّا لتجدُّد هذا الوازع الممتد، بل إن تجدُّده سوف يدوم ويستمر، ولكن عبْر السلطان هذه المرة، الأمر الذي يعني أن الوازع الممتَد في القرآن إنما يستحيل إلى نوعٍ من الوازع المتجدِّد بالسلطان، وعلى نحوٍ يصح معه اعتبارهما معًا (القرآن والسنة) صفة لله، وذلك من حيث إنه إذا كان القرآن — أو الوازع المُمتَد — هو صفة لله بالفعل، فإن السلطان بدوره — وابتداءً من كونه وازعًا أيضًا (ولو أنه من قبيل الوازع المتجدِّد) — لا بد أن يقارِب حدود أن يكون صفةً له أيضًا.

والعجيب أن الأمر لم يقف عند حدود هذه المماثَلة للسلطان بالقرآن، التي تكاد تجعله مثله صفة لله، بل ويتجاوز إلى أن يكون فعله، أو أداة يتحدد عن طريقها، على الأقل، شكل فعل الله في العالم، حيث السلطان، ليس فقط «ظل الله في الأرض»، بل هو أيضًا «رمحه»، حسب مأثور يجمع للسلطان بين كونه الظل والرمح لله،[٣٧] وإذ الرمح هو فعل الله — أو بالأحرى ذاته — في مَجال الحياة والموت، فإن ثَمَّة مأثورًا راح يجعل من السلطان أداة الله في مجال العطاء والقَبْض عن طريق كونه قفله، وذلك على قول «أبي جعفر المنصور» أول خلفاء العباسيين: «أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازِنه على فَيْئه، أعمل بمشيئته وأقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه، قد جعلَني الله عليه قُفلًا، إذا شاء أن يفتحني لأُعْطِياتكم وقَسْم فيئكم وأرزاقكم فَتحَنِي، وإذا شاء أن يقفلني أقفلني.»[٣٨] وهكذا يتحدد فِعل السلطان في أهم ما يخص البشر في إطار دولة الغزو (موتًا وحياةً)، والفيء (قبضًا وعطاءً) بوصفه فعل الله، وبالرغم مما يحيل

[٣٦] الباقِلَّاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده، نشرة محمد زاهد الكوثري، (مكتبة الزهر للتراث)، القاهرة، ١٣٦٩، ص٦١، ولقد بلغت أهمية هذه الصفحة حد القول بأن تسمية علم بأسره قد اشتُقَّت منها، وأعني عِلْم الكلام؛ لأن أشْهَر مبحث فيه هو كلام الله، هل هو قديم أو حادث. انظر: حسن حنفي، دراسات إسلامية، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة، دون تاريخ، ص٧.

[٣٧] قال سيدنا المصطفى ﷺ فيما رُوِي عنه: «السلطان ظِل الله ورُمْحه في الأرض.» انظر ابن عساكر، تَبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري، (سبق ذكره)، ص١٠١.

[٣٨] الطبري، تاريخ الرسل والملوك، (سبق ذكره)، ج٤، ص٥٣٣.

إليه ذلك من أنها دولة الغزو والفيء، التي لا يعرف فيها السلطان إلا أن يكون رمحًا (في الغزو) وقُفلًا (في الفيء) وهي تخفي ممارسته الباطشة وراء الله، فإنه يبقي — من وراء ذلك كله — أن ثمة التداني بالسلطان إلى حدود أن يكون فعل الله أو أداته في الفعل.

والغريب أن هذا التماثل بين الله والسلطان (ذاتًا وصفةً وفعلًا) قد راح يَئُول إلى نوعٍ من التسوية، أو التماثل، في إطلاق الوصف نفسه على حال من يجهل الواحد منهما، وهكذا فإنه إذا كانت الثقافة قد أَحدثَت وصف الجاهلية وأطلقته على مَن يجهل الله، ويظن به غير الحق، حيث الجاهلية «هي اسم حدَث في الإسلام للزمن الذي كان قبل البعثة ومنه ﴿يَظُنُّونَ بِاللهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾.»[٣٩] فإن المروِيَّات قد أحدثَتْه، بدورها، على حال مَن يجهل السلطان هذه المرة، وضمن هذا السياق فإنه إذا كان من مات من غير أن يعرف الله لا بد أنه قد مات مِيتةً جاهلية، فإنه بات لازمًا أن «من مات ولم يعرف السلطان مات ميتةً جاهلية.»[٤٠] أيضًا.

وهكذا كان لا بد أن يتأدى التماثُل بين الله والسلطان (ذاتًا وصفةً وفعلًا) إلى تماثُل الموقف منهما جهلًا وخروجًا[٤١] يَئُول بصاحبه إلى الجاهلية والضلالة، أو معرفة (وطاعة) تَئُول به إلى الإيمان لا محالة، وإذ يكشف حضور نفس المأثور عند الشيعة، ومع استبدال لفظ الإمام بلفظ السلطان[٤٢] عن شيوع دلالته بين الكافَّة، أعني سلطة ومعارَضة، فإنه يبقى أن هذا التحديد للمواقف من السلطان، أو الإمام، ضمن ثنائية الجاهلية والإيمان، إنما يكمل دائرة تماثله مع الله تمامًا.

وإذ يبدو، هكذا، أن النقل كآليةٍ تنطوي على تثبيت سلطةٍ ذات حضور خالد تنبثق منها المعرفة اجترارًا، إنما يتكامل — في إنتاج التقديس — مع النقل كمضمونٍ يعين هذه السُّلطات ذات الحضور الخالد (في السلطان) ضمن مجال السياسة بالذات، فإن الأمر سوف

---

[٣٩] محمود شكري الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، شرح وضبط محمد بهجة الأثري، (المكتبة الأهلية بمصر) القاهرة، ط٢، ١٩٢٤م، ج١، ص١٥.

[٤٠] أ. ي. ونسنك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، (الاتحاد الأممي للمجامع العلمية)، مطبعة بريل، لندن، ١٩٤٣م، ص٥٠٣.

[٤١] حيث أورد البخاري الحديث نفسه بدلالة «الخروج والثورة»، وليس الجهل وعدم المعرفة.

[٤٢] محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية (المطبعة العالمية)، القاهرة، ط٨، ١٩٧٣م، ص٧٢.

يتجاوز إلى تأسيسه، أعني «تأسيس التقديس»،[٤٣] كخطابٍ يتخفَّى في البناء الأعمق — أو حتى اللاواعي — للثقافة في شكل نظامٍ معرفي يُكرِّس على الدوام، لسلطة النموذج/الأصل، الذي لن تتوقف الثقافة عن إنتاجه أبدًا ضمن كافَّة حقولها تقريبًا، وبكيفيةٍ لا مجال فيها للتعلُّق بمضمون الأصل ونوعه، وهنا يُشار إلى أن مركزية النَّقل كآليةٍ معرفية سائدة كانت لا بد أن تتأدَّى إلى مركزية الأصل، وبما يعنيه ذلك من أنه الانتقال من النقل إلى الأصل، حيث «النقل يستند بأسره إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيه للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول؛ لأن الجزئيات الحادثة المتعاقِبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه، فتحتاج إلى الإلحاق بوجهٍ قياسي، إلا أن هذا القياس يتفرَّع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل، وهو نقلي، فرجع هذا القياس إلى النقل (أو الأصل) لتفرُّعِه عنه.»[٤٤] وإذ يبدو، هكذا، أنه التماهي — في العمق — بين النَّقل والأصل، فإن ذلك يُحيل إلى أنَّ تثبيت النقل لهيمنته داخِل الثقافة، قد راح يُحقِّق عبْر إخفائها وراء نظام خطاب لا يعرف إلا التفكير بالأصل، وبالطبع فإنه يبقى إمكان المصير إلى أن تقديس الأصل، قد انبثق للتغطية على تقديس الأب، الذي تتبدَّل خلف قناعه، ولم تزل، ملامح الوجوه الكالحة لسلالة المستبدِّين القابضِين، بالغلبة والعسف، على مصائر عوالم العرب.

[٤٣] وذلك حسب حاجي خليفة؛ عنوان كتاب للرازي، كان غريبًا أنه قد كتبه على شرف أحد سلاطين زمانه. انظر: الرازي، أساس التقديس، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، ١٩٣٥م، ص٣.

[٤٤] ابن خلدون، المقدمة، (سبق ذكره)، ج٣، ص١٠٢٦.

الفصل الثاني

الشافعي وتأسيس الأصول

من تقديس الأب إلى تقديس الأصل

«ولا يقول بما استحسن، فإن القول بما استحسن شيءٌ يحدثه لا على مثال (أو أصل) سبق.»

الشافعي

اعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنِسبة أرسطو إلى علم المنطق ... وذلك لأن الناس كانوا قَبْل أرسطو يستدلون ويعترضون بمجرَّد طباعهم السليمة، لكن لم يكن عندهم قانون في كيفية ترتيب الحدود والبراهين؛ ولهذا كانت كلماتهم مُشوَّشة مضطربة ... فلما رأى أرسطو ذلك اعتزل عن الناس مدةً طويلة واستخرج علم المنطق، ووضع للناس قانونًا كليًّا يرجعون إليه في معرفة ترتيب الحدود والبراهين، فكذلك كان الناس قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويحتجُّون، ولكن من غير قانونٍ كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، فاستنبَط الشافعي أصول الفقه، ووضع للخَلْق قانونًا كليًّا يُرجَع إليه في معرفة أدلة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطو إلى علم العقل.»[١]

[١] الرازي، مناقب الشافعي، (طبعة مصر)، ١٢٧٩هـ، ص١٠٠ وما بعدها.

إذا كان «الرازي» لم يقصد من استدعاء أرسطو لتوظيفه في مُماثَلة مع الشافعي، إلا الإقرار للشافعي بوضع المؤسِّس لعلم الأصول، وأعْني من حيث لا يمكن لأحدٍ أن يماري في دور أرسطو المؤسِّس «لعلوم العقل»، فإنه يبدو وكأن الدور الرائد للشافعي إنما يتجاوز مجرد التأسيس «لعلوم الشرع»، إلى تدشين «فعل معرفي تأسيسي»، لم يقف، في اشتغاله، عند حدود هذا العلم (الفقهي)، بل راح يتجاوزه إلى الاشتغال داخل الثقافة بأسْرِها، إن ذلك يرتبط بحقيقة أن الأمر يتعلق — حسب الرازي نفسه — «بقانونٍ كلي» يُرجَع إليه في المعرفة، التي لا يؤثر تحديد الرازي لمضمونها بأنها المعرفة بالشرع، على إمكان اتساعها لما يتجاوز هذا المضمون المحدَّد، وهو ما جرى، على أي حال، حين راحت المعرفة تنبني داخل حقول معرفية لُغوية وعقائدية بحسب قانون الشافعي الكلي، والفعل المعرفي الذي دَشَّنه، وإذ يَئُول ذلك إلى أن الأمر يتجاوز مضمون المعرفة ومحتواها (الفقهي)، إلى الفعل المعرفي المؤسِّس لنظامها ومبناها (بالمعنى الأعم)، فإنه يلزم التنويه بأنه لم يكن إلا فعل التفكير بالأصل الذي لم تزل فعاليته نشطة ومؤثِّرة داخل الثقافة للآن؛ وأعْني من حيث لا تَعرِف هذه الثقافة، خلاصًا لواقعها الفوات، إلا عبْر الالتياذ بنموذجٍ أو أصل جاهز من الآخَر (غربًا أو سلفًا).

وإذا كانت السِّمة الجوهرية لأي فعلٍ تأسيسي أنه لا بد أن يقطع على نحوٍ ما، مع ممارَسةٍ تسبق عملية تبلْوُره داخل حقْلِه، فإنه يبدو أن تأسيس الشافعي لعلم الأصول (وتدشينه للفعل المعرفي المصاحِب لهذا التأسيس) قد ارتبط — جوهريًّا — بالسعي الحثيث إلى القطع — كليًّا — مع الاختلاف، وإقصائه، ومعه الرأي، من الحقل الفقهي، الذي يبدو أنه كان — قبل الشافعي — ساحة مفتوحة لكلٍّ من الرأي والاختلاف، ويبدو أن حضورهما قد بلغ حدًّا من الهيمنة، على النحو الذي صارَا معه موضوعًا للشكوى داخل المجال الفقهي، وذلك فضلًا عمَّا استشعره المشتغِل في الحقل السياسي من خَطرِهما الداهم على استقرار السُّلطة، فَراح يُحرِّض رجل السُّلطة على استئصالهما، وللمفارَقة فإن الشكوى، من الاختلاف والرأي، داخِل الحقل الفقهي قد جاءت من فقيهٍ اقترن اسمه بالرأي، وأعني «ربيعة الرأي» الذي ردَّ، حين عاد إلى المدينة، على سائله: «كيف رأيتَ العراق وأهلها؟ فقال: رأيت قومًا حلالُنا حرامُهم، وحرامُنا حلالُهم، وتركتُ بها أكثر من أربعين ألفًا يكيدون هذا الدين.»[٢] وهنا فإنه إذا كان رجُل الفقه قد ربط الاختلاف

[٢] نقلًا عن أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٢، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٢١٠.

بالكيد للدِّين، فإن رجل السياسة السلطانية قد أدرك فيه نوعًا من الكيد للسُّلطة؛ لأنه يهدد الإجماع على رأيها بحسب ابن المقفَّع، ومن هنا دعوته لرجل السُّلطة: «أن يأمر بهذه الأقضية والسِّيَر المختلفة، فتُرفع إليه في كتابٍ ويُرفع معها ما يحتج به كل قومٍ من سنة أو قياس، ثم ينظر أمير المؤمنين في ذلك، ويُمضي في كل قضية رأيه الذي يُلهمه الله ويعزم له عليه، وينهى عن القضاء بخلافه ويكتب بذلك كتابًا جامعًا، لَرجَونا أن يجعل الله (وليس أمير المؤمنين) هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ، حكمًا واحدًا صوابًا، ورَجَونا أن يكون اجتماع السير قربة لإجماع الأمر برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه.»[٣] ورغم أن رجل السُّلطة (أبو جعفر المنصور) قد راح يستجيب لناصحه، ولكن من غير أن يكتب بنفسه هذا الكتاب الجامع، بل لجأ الرجل الفقه مالك، يسأله أن «ضع هذا العلم، ودوِّن به كتبًا، وتجنَّب شدائد ابن عمر، ورُخَص ابن عباس، وشَواذَّ ابن مسعود، واقصد إلى أوسط الأمور لتحمل الناس على كُتُبك وعلمك.»[٤] فإن الغريب حقًّا أن الفقيه قد أجاب، بما يكشف عن وعيه بمشروعية الاختلاف وضرورته في الفقه، «إن أهل العراق لا يرضون عِلْمَنا ولا يَحتمِلون رأْيَنا.»[٥] وإذ يُحِيل جواب مالك إلى أن الممارَسة داخل الحقل الفقهي قد اتَّسعت، فيما قَبْل الشافعي، للاختلاف والرأي، فإن سَعْي الشافعي إلى إقصائهما من المجال الفقهي كليًّا، يُدنيه، تمامًا، من موقِع رجُل السُّلطة، الذي ردَّ على مالك بضرورة أن يُحمل أهل العراق على العمل بفقهه قسرًا، ولو بلغ الأمر حد قتالهم.

ولسوء الحظ، فإن هذا الإقصاء لكل من الاختلاف والرأي إنما يمثل إهدارًا كاملًا لمبدأَيِ العقل والواقع (وأعني واقِع التنوع الإنساني)، اللذَين راح يزيحهما الشافعي استحضارًا للفاعلية المطلَقة للنص/الأصل، الذي يفرض نفسه عليهما.

فإذ أدرج الشافعي الاختلاف والرأي ضمن دائرة الاستحسان؛ لأنه «لو جاز لكل مفتٍ أو حاكم أو مجتهد أن يستحسن فيما لا نص فيه، لكان الأمر فرطًا، ولَاختَلَفت الأحكام في النازلة الواحدة على حسب استحسان كل مُفتٍ، فيقال في الشيء ضروب من

---

[٣] عبد الله بن المقفع، رسالة الصحابة، ضمن آثار ابن المقفع، (منشورات دار مكتبة الحياة)، بيروت، د.ت، ص٣٥٤.

[٤] أبو العرب التميمي، كتاب المِحَن، تحقيق يحيى وهيب الجبوري، (دار الغرب الإسلامي)، بيروت، ط٢، ١٩٨٧م، ص٣٢٠.

[٥] المصدر السابق، ص٣٢١.

الفتيا والأحكام، وما هكذا تُفهَم الشرائع، ولا تُفسَر الأحكام.»[٦] فإنه قد خصص — في سعيه لإقصائهما من المجال الفقهي — كتابًا في «إبطال الاستحسان»، مؤسِّسًا لهذا الإبطال على أن «القول بما استحسن شيء يحدثه (المرء) لا على مثالٍ سبق.»[٧] وإذ تَنحَلُّ دلالة الاختلاف والرأي والاستحسان، إلى الإحداث (أو الإبداع) على غير أصل أو مِثال مُعطًى وجاهِز، فإن إقصاءها جميعًا هو، في الآن نفسه، إقصاء للعقل كفعالية متحرِّرة من سُلطة المعطَى المسبَق، وللواقع الذي لا يعرف، حال حضور هذا المعطَى الجاهز، إلا الجمود، وأعني من حيث يصبح موضوعًا للإكراه والفرض القسري، وهكذا تتكشف دلالة الإقصاء للاختلاف والرأي من المجال الفقهي، بأنه الإقصاء لما هو إنساني (عقلًا وواقعًا)، وذلك لحساب المثال/الأصل.

وهكذا فإنه لن يكون غريبًا — والحال كذلك — أن تُبْتَدأ سيرورة التقديس كخطاب (وأعْنِي كخطابٍ في الثقافة بتأسيس على تثبيت سُلطة الأصل، بعد أن كان مجرَّد ممارَسة في السياسة، تستهدف تأييد حضور السلطان-الأب)، ضمن فضاءات حقول أو علوم لم تَعرِف مجرَّد التفكير بالأصل فقط، بل وأخذَتْ منه تسميتها أيضًا، وإذ يُشار هنا إلى علم الأصول بالذات، وبجناحيه الفقهي والعقيدي معًا، فإنه يلزم التأكيد على أن الأمر، في كلا العِلْمين (أعني أصول الفقه وأصول الدين)،[٨] لم يتجاوز حدود تأسيس سُلطة الأصل

[٦] الشافعي، الأم (كتاب إبطال الاستحسان)، نشرة محمد زهري النجار (دار المعرفة للطباعة والنشر) بيروت، دون تاريخ ج٧.

[٧] الشافعي، الرسالة، تحقيق محمد سيد كيلاني، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، ط٢، ١٩٨٣م، ص١٧.

[٨] إذا كان ثمة مَن أشار، كالجابري إلى المركزية المعرفية لعلم «أصول الفقه» داخل الثقافة الإسلامية بأسرها، وليس بالنسبة لأصول الدين فقط، فإنه يلزم التأكيد في المقابل، على المركزية المُضادَّة لعلم أصول الدين، التي تنبني، لا على مجرد أسبقيته التاريخية على أصول الفقه ابتداءً من تَبلوُره كعلمٍ للفرق أولًا بل وتتجاوز إلى أسبقيته المعرفية أيضًا، التي لا تتأتى فقط من تبلور الإسهام النظري في أصول الفقه داخله أولًا، وهو الإسهام الذي أفاد منه الشافعي بالقطع، بل تتأتَّى أيضًا — وهو الأهم — من حقيقة أن العديد من مسائل أصول الفقه وقضاياه إنما تجد ما يؤسِّسها بنيويًّا في البناء النظري العميق لأصول الدِّين، وذلك ابتداءً من أن الأصوليين قد مارَسوا التنظير لأصولهم الفقهية ضمن سياقٍ من التفكير في فضاءٍ عقائدي خالص، وهنا فإنه إذا كان الرازي قد آثر إلا أن يجعل الشافعي، لا مُتبَنِّيًا فقط، بل — والأهم — مبلوِرًا لأصول الدين على طريقته الأشعرية، فإن مؤلِّفًا متأخرًا (هو بياضي زادة) لم يشأ هو الآخَر إلا أن يجمع من نصوص أبي حنيفة ورسائله ما يكاد أن يكون مذهبًا في أصول الدِّين يقوم وراء

وتثبيته كحضورٍ متعالٍ وخارج عن أي سيطرةٍ للوعي، وبمعنى أنه يتجاوز حدود أي سعيٍ للوعي للانطلاق من هذا الأصل كنقطة ابتداء تَتبلوَر منها سيرورة اشتغاله مستوعِبًا ومُستدمِجًا له ضمن بنائه، ومحيلًا له — بالتالي — إلى تركيبٍ يَسعُ العالم ويتَّسع به، ونافيًا عنه، لا محالة، حضوره كمُعطًى مطلَق، ليس للوعي أو العالم بإزائه إلا التلاشي والجمود، ولعل ذلك يعْنِي أن أساس «التقديس» لا يقوم في الأصل بمجرَّده، بل في الثقافة بالأحرى، وأعْنِي في كيفية إنتاجها للأصل على نحوٍ ينطوي على النفي للعالَم والإزاحة للوعي، ولا يتكشَّف إلا عن سطوة هذا الأصل كاملة عليهما معًا، وإذ يبدو هكذا، أن هذه الكيفية في إنتاج الأصل هي تمامًا كآلية التداول النَّقْلي للنص المؤسِّس–القرآن، التي لم تكن بدورها من إنتاج النص، بقدر ما كانت من إنتاج الثقافة، فإن ذلك يعني أنها، مثلها أيضًا، تَرتدُّ إلى ذات البِنية الأقدم، التي تتجاوز الإسلام إلى عالَم القبيلة الأسبق، والحق أن كلا الآليتين هما مجرد وجهين لعملةٍ واحدة ليس إلا.

والحق أنه ليس غريبًا أن تجد آلية التفكير بالأصل، وكآلية النقل تمامًا، ما يؤسِّس لحضورها اللَّاحِق والمهيمِن داخل الثقافة، في بناء عالَم القبيلة ولوازمه، وذلك من حيث بلغَتْ مركزية الأصل في هذا العالَم حدَّ أن تكرِّس القبيلة أحدَ أهم علومها (وهي بالطبع قليلة) من أجْلِه، وأعْنِي به عِلْم النَّسَب الذي كان «للعرب في الجاهلية مَزيد اعتناء بضبطه ومعرفته؛ لأنه أحدُ أسباب الأُلفة والتَّناصر، وهم كانوا أحْوَج شيء إلى ذلك؛ حيث كانوا قبائل متفرِّقِين، وأحزابًا مختلِفِين، لم تزل نيران الحرب مُستعِرَة بينهم ... فحفظوا أنسابهم ليكونوا مُتظافِرين به على خصومهم؛ لأن تَعاطُف الأرحام وحمية القرابة يبعثان على التناصر والأُلفة، ويمنعان من التخاذل والفرقة، أَنفَة من استعلاء الأباعد على الأقارب، وتوقيًا من تسلط الغرباء الأجانب.»[٩] وإذ أدرك ابن خلدون أن «العرب كانوا أحوج شيء

إنجازه الفقهي، وبالرغم مما تنطوي عليه هذه المحاوَلات من تعسُّف، فإنه يبقى أن ذلك يكشف عن أن المركزية القائمة في الثقافة لأصول الدِّين، لم تقبل إلا جَعْل التنظير في أصول الفقه تابعًا لبناء عقائدي قد يكون حتى مُضمَرًا وغير مُعلَن. انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (دار الطليعة) بيروت، ط١، ١٩٨٤م، ص٩٦، وما بعدها؛ والرازي، مناقب الشافعي، (طبعة مصر)، ١٢٧٩هـ، ص٦٧ وما بعدها؛ وبياضي زادة، الأصول المَنيفة للإمام أبي حنيفة، تحقيق إلياس جلبي، (منشورات كلية الإلهيات، جامعة مرمرة)، اسطنبول، ١٩٩٦م، ص٣١ وما بعدها.

[٩] محمود شكري الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، (سبق ذكره)، ج٣، ص١٨٢.

إلى ذلك لأسبابٍ تتجاوَز مجرَّد الاستعلاء والتسلط إلى ما اختصوا به من «نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن»، فإنه قد كان ينتقل، على هذا النحو، من اختصاص العرب بنمطٍ مُعيَّن في العيش إلى اختصاصِهم بعِلم الأنساب نفسه، حيث «إنما هذا (العلم) للعرب فقط» قال عمر رضي الله تعالى عنه: «تَعلَّمُوا النسب ولا تكونوا كنَبَط السواد، إذا سُئِل أحدهم عن أصْلِه قال من قرية كذا.»[١٠] وبالرغم من هذا الإلحاح على وجوب تَعلُّم النَّسب الذي لم يَنْس عمر — في إشارةٍ بالِغة الدلالة — أن يُماهِيه مع الأصل، فإن ثَمَّة من سعي في الإسلام (ولعلهم كانوا من غير ذَوِي الأنساب)[١١] إلى خَلْخَلة مركزية هذا العلم احتجاجًا بأنه «عِلمٌ لا ينفع وجَهالة لا تضر إلى غير ذلك من الاستدلالات»، وعندئذٍ فإن الكثيرين، قد تَصدَّوا لتثبيت مركزيته — لا ضمن عالَم القبيلة هذه المرة — بل وضمن عالَم الإسلام أيضًا، وذلك انطلاقًا من أن الحاجة تدعو إليه في كثيرٍ من المسائل الشرعية، مثل تَعصِيب الوراثة وولاية النكاح، والعاقِلة في الدِّيات، والعلم بنَسب النبي ﷺ، وأنه القرشي الهاشمي الذي كان بمكة، وهاجَر إلى المدينة، وأن هذا من فروض الإيمان، ولا يُعذَر الجاهل به، وكذا الخلافة عند مَن يشترط النَّسب فيها، وكذا مَن يُفرِّق في الحرية والاسترقاق بين العرب والعجم، فهذا كله يدعو إلى معرفة الأنساب، ويؤكد فضل هذا العلم وشرفه، فلا ينبغي أن يكون ممنوعًا.»[١٢]

ورغم ما يبدو من أن أَمْرَ النَّسب قد راح، هكذا، يتجاوز شرط الارتباط بواقع القبيلة إلى شروط إعمال الشريعة، فإن ذلك لا يعني أكثر من مركزية النسب/الأصل، إنما تعيد إنتاج نفسها ضمن شروطٍ مغايِرة، وبحيث لا يتجاوز الأمر حدود تثبيت هذه المركزية على نحوٍ يكشف عن دوام الهيمنة لما يخص عالَم القبيلة الذي بدَا من المرونة بحيث راح يَتشكَّل، متخفِّيًا، ضمن عوالم الدين والثقافة، وحتى رغم غياب شَرْطه في الواقع، وإلى حدِّ ما سيبدو لاحقًا من أن القبلية Tribalism سوف تعيش من غير قبيلة Tribe، وأعني في إطار دولة الخلافة … بل وحتى دولة الحداثة!

---

[١٠] ابن خلدون، المقدمة، (سبق ذكره)، ج٢، ص٤٨٥–٤٨٦.

[١١] أو من العَجم الذين «لا يعتبرون المحافَظة على النَّسب في بيوتهم وشعوبهم» انظر: المصدر السابق، ج٢، ص٤٨٦.

[١٢] ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، (سبق ذكره)، مجلد٢، ص٦؛ وكذا: ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، (دار الكتب العلمية)، بيروت ط١، ١٩٨٣م، ص٢.

إذ الحق أنه إذا كانت ضروب من التَّحوُّل قد طرأت على جهة النَّسب منذ منتصف القرن الثاني الهجري، حيث «كان لون النَّسب الجنس والقبيلة، فأصبح لونُه الدين، والقرب أو البعد من الرسول، وكان اللونُ الأول يشوبه الفخر والحمية، فأضيف إلى اللون الثاني، على توالي الأيام، نوعٌ من التقديس والبركة،[١٣] فإن هذا التحول قد كان بمثابة التوطئة لتحوله الأهم إلى الاشتغال في عالَم الثقافة تفكيرًا بنموذج-أصل هذه المرة، ولكن مع دوام نفس طابع التقديس والبركة، فإذ يبدو أن هذا التمركز للنَّسب حول النبي (قربًا وبُعدًا)، إنما يعني أن لحظات الزمن بدورها سوف تكون موضوعًا للشَّرَف والقيمة، بل وحتى القداسة، قُربًا أو بُعدًا من الرسول أيضًا، فإن ذلك يعني أن مركزية لانسب لم تتأدَّ فقط إلى هيمنة تصور للتاريخ سقوطًا — لا يرتفع أبدًا — من لحظة — أصل (أو نموذج) إلى ما دونها فضلًا وقيمة، بل وإلى تكريس نوع من مركزية الماضي في الثقافة بأسْرِها، التي لم تَزل تحضر للآن تفكيرًا بنموذج أصل،[١٤] وإذن فإنه التحول مِن النَّسب-الأصل (في القبيلة) إلى النموذج-الأصل (في الثقافة)، ودائمًا عبْر وساطة، أو بالأحرى قداسة، النبي/الأصل، نَسبًا وزمنًا وعِلمًا، التي تَتأتَّى من فضاء العقيدة.

وإذا كان لزامًا أن يحضر هذا التحول، وبكافة عناصره المؤسِّسة من القبيلة والعقيدة والثقافة، وأعْنِي من دون أن يغيب أحدُها أو يتخفَّى كما سيحدث لاحقًا، في فضاء البدايات وإرهاصاتها، فإن في ذلك تفسيرًا لما يسود فضاء النص المؤسِّس في علم الأصول — وأعْنِي نص الرسالة للشافعي — من أن تكريس سُلطة الأصل وتثبيت آلية التفكير به (في الثقافة) يتحقَّق في ارتباطٍ جوهري وصَميم مع تثبيت النَّسب-الأصل (في القبيلة)، وعبْر توسط القداسة المستمَدَّة من النبي نَسبًا وعِلمًا، ومن هنا دلالة الاستهلال لهذا النص بإثبات النسب الذي لا معنى له بمعزلٍ عما سيترتب عليه لاحقًا من تثبيت مركزية القبيلة، الذي يتجاوز أمْره حدود مجرد الإثبات الشكلي في المفتَتَح إلى لعب دور بالِغ الجوهرية في بناء النص وصَوغ بِنيته.

---

[١٣] السلطان الأشرف عمر بن يوسف بن رسول، طُرْفة الصحاب في معرفة الأنساب، تحقيق ك. و. سترستين، (مطبعة الترقي)، دمشق ١٩٤٩م، ص٩.

[١٤] انظر: علي مبروك، الإمامة والسياسة ... الخطاب التاريخي في علم العقائد، (مركز الإنماء الحضاري)، حلب ٢٠٠٤م.

والغريب حقًّا أنه فيما انشغل القدماء، وخصوصًا من مؤلِّفِي المناقب،[١٥] بقراءة دلالات هذا الإثبات واكْتِنَاه مَعانيه، كجزءٍ من سعيهم إلى تثبيت هيمنة الشافعي (نَسبًا ومذهبًا)، فإن أحدًا من دارسيه المَحدَثِين لا يكاد يلتفت إلى الدور المركزي الذي لعبه هذا الإثبات للنسب في بناء نصه وترتيب نظامه، وأعْنِي من حيث إن إثبات النسب-الأصل في المُفتتَح، لم يكن إلا نقطة البدء إلى نَسقٍ فقهي ينبني على الإزاحة المطلَقة لكل ما سوى الدليل-الأصل، وهو النص.

ولعل سعيًا إلى اكْتِناه الدور المركزي للنَّسب في نَسق الشافعي ونَصه، إنما ينطلق من حقيقة أنه إذا كان قد ثَبت بالتواتر — حسب الرازي — افتخار الشافعي بنَسَبه الذي يَصِله بالرسول، مباشرة، عند بني عبد مناف[١٦] فإنه قد بدَا أن الأمر إنما يتجاوز مجرَّد هذا الفخر بالنَّسب الخاص إلى مركزية «علم الأنساب» في وَعيه على العموم. وهنا فإنه إذا كان عِلم الشافعي بالأنساب يتبدَّى في رَده على الرشيد يسأله: «كيف عِلْمك بالأنساب؟» قائلًا: «يا أمير المؤمنين، ذلك عِلمٌ لم يَسعْنا جهْلُه في الجاهلية، مع تَحمُّط الكُفر، وتغَمُّط الحق، ليكون عونًا على التعارُف، ومعرفة الأكْفَاء، وإني لأعرف جماهير الأقوام، وأنساب الكرام ومآثر الأيام، وفيها نسب أمير المؤمنين، ونسَبِي، ومآثر آبائه وآبائي.»[١٧] فإن مركزية هذا العلم، في وعيه، تَتأتَّى من حقيقة «أنه كان في ابتداء أمْره يطلب الشعر وأيام العرب (والناس) والأدب، ثم أخذ في الفقه (بعد ذلك).»[١٨] الأمر الذي يعني أن «أَخْذَه في الفقه» كان مسبوقًا بضربٍ من التبلْوُر المعرفي المتمركز ضِمْن حقول الشِّعر والأدب وأيام العرب والناس (أو التاريخ والأنساب)، التي هي أدنى ما تكون إلى علوم القبيلة،[١٩] وبالطبع فإنه ورغم ما يبدو — هكذا — من أن سيرورة وعْي الشافعي إنما تنطوي على التحوُّل من

---

[١٥] ولعل أحدًا لم يحظَ، كالشافعي، بمثل هذا القدْر من كُتب المناقب.

[١٦] الرازي، مناقب الشافعي، (سبق ذكره)، ص٥.

[١٧] الرازي، مناقب الشافعي، (سبق ذكره)، ص٤٧.

[١٨] الشافعي، أحكام القرآن، تعريف وتقديم محمد زاهد الكوثري، (دار الكتب العلمية)، بيروت، ١٩٨٠م، ج١، ص٦.

[١٩] وهنا يُشار إلى أن الفضاء الثقافي في الإسلام قد اتَّسع منذ ما قبْل الشافعي لضربٍ من الترابط الحاسم والوثيق بين الأنساب والفقه بالذات؛ حيث كان الناس في صدر الإسلام يتعلَّمون الأنساب كما يتعلمون الفقه، وكانوا إذا قَصدوا سعيد بن المسيب للتفقُّه في الدِّين، قصدوا عبد الله بن ثعلبة ليأخذوا عنه الأنساب،

علوم القبيلة إلى علوم الشريعة، فإنه يبقى أنَّ وعي القبيلة قد ظل — عن طريق التبلور المعرفي الأول — كامناً يعمل عنده في خفاءٍ مِن تحت رداء الشريعة.

فإذ الفخر (وهو أحد بقايا عالَم القبيلة المنهِي عنها) قد انسرَب عند الشافعي إلى النَّسب (وهو أحد علومها المُوصَى بها)، فإن ذلك قد راح يُنتِج نفسه داخل بنائه الفقهي، وذلك من حيث إنه إذا كانت إضافة الفخر إلى النَّسب إنما تنطوي على نوعٍ من القصد المجاوِز «للتعرُّف» إلى «التَّرفُّع»، أعْنِي مُجاوَزة مجرَّد التعرُّف «على الأنساب»، إلى التَّرفُّع — على قوله — بأنساب الكرام على جماهير الأقوام، وهو الأمر الذي تأكد تمامًا مع إثبات ابن حجر كتابًا للشافعي في «فضائل قريش.»[٢٠] فإن الشافعي قد راح يُعيد إنتاج هذا الضرب من الترفُّع بقريش داخل نَسَقه الفقهي، لا على صعيد مضمونه فقط بل — والأهم — على صعيد بِنْيته ونظامه، وأعْنِي أن الأمر يتجاوز مجرَّد التعالي بها، كقبيلة، داخل نصه، إلى أن يصبح هذا التعالي بها، هو أحد وُجوه التعالي البنيوي بالنص/الأصل داخل نَسَقه.

حيث الملاحَظ أن الشافعي قد مضى، وعبْر توسُّط مركزية النبي، يترفَّع بقريش إلى مَقام القبيلة/الأصل، وذلك عبْر جعْلِها — ابتداءً من مقدِّمة نَصه الرسالة — موضوعًا لخطابٍ إلهي صريح، فقد انطلق يبني على أن النبي ﷺ هو «المفضَّل على جميع خَلْقه، وأنه أفضل خَلْقه نفسًا.» أنه أيضًا «خيرهم نَسبًا ودارًا.»[٢١] منتقلًا هكذا من الترفُّع به (خُلقًا ونفسًا) إلى الترفُّع به (قومًا ونَسبًا)، وهو الترفُّع الذي كان لا بد أن يرسخ تمامًا مع اختصاص القوم بخطاب إلهي أدركه مجاهد في الآية ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾، حيث يُقال: «مِمَّن الرجل؟ فيقال من العرب، فيُقال: من أي العرب؟ فيقال: من قريش.»[٢٢] وإذ أدرك مجاهِد دلالة القوم، هكذا، في قريش خاصَّة، وليس في العرب على العموم،

وكان الخلفاء الأربعة الراشدون أنفسهم وكثيرٌ من الفقهاء من أعلم الناس بالأنساب أيضًا. انظر: السلطان الأشرف عمر بن يوسف بن رسول: طُرْفة الصحاب في معرفة الأنساب، (سبق ذكره)، ص٥.

[٢٠] ابن حجر العسقلاني، توالي التأسيس، بمعالي ابن إدريس، في مناقب سيدنا ومولانا الشافعي، (مكتبة الآداب)، القاهرة، ط١، ١٩٩٤م، ص١٧٨.

[٢١] الشافعي، الرسالة، (سبق ذكره)، ص١١.

[٢٢] المصدر السابق، نفس الصفحة.

وأكَّد الشافعي على أن «ما قاله مجاهد من هذا بيِّنٌ في الآية، مُستغنًى فيه بالتنزيل عن التفسير.»[23] فإنه — أي الشافعي — سرعان ما راح يُنتِج هذا الترفُّع داخِل القبيلة نفسها (أو قريش)، حيث «الله جل ثناؤه قد خصَّ قومه وعشيرته الأقربِين في النِّذَارة، وعمَّ الخَلْق بها بعدهم، ورفع بالقرآن ذِكْر رسول الله، ثم خص قومه بالنِّذَارة؛ إذ بعثه فقال ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾. وزعم بعض أهل العلم بالقرآن أن رسول الله ﷺ قال: يا بني عبد مَناف: إن الله بعثني أن أُنذِر عشيرتي الأقربِين، وأنتم عشيرتي الأقربون.»[24] وإذ هو التدرج، هكذا، في الترفع من القبيلة إلى العشيرة، أو بني عبد مَناف التي يلتقِي عندها النَّسب الخاص بكلٍّ من النبي والشافعي مباشَرة، فإنما ليخايل بنوعٍ من الترفُّع بشخصه من وراء ذلك كله، وهي المخايَلة التي كان لا بد أن تتأدَّى بكُتَّاب المناقب إلى وجوب «كون الشافعي متبوعًا لغيره من العلماء والمجتهدِين، وأن يكون غيره أتباعًا له مُطلَقًا»، بل وإلى حد القطع «بوجوب الصلاة عليه (يعني على الشافعي للغرابة).»[25] وذلك دلالة على التسوية الكاملة بينه وبين النبي.

وهكذا تبدأ مسيرة الترفُّع، الذي يبلغ حدَّ التقديس، بالشخص (وهو النبي)، وتنتهي أيضًا بالشخص (الذي هو الشافعي)، وعبْر توسُّط القبيلة والعشيرة، الذي بدَا وكأن البعض يسعى إلى الارتفاع فوقهما، منتِجًا للتماهي الكامل بين كلٍّ من النبي والشافعي، وإلى حدٍ أمكن معه أن تتواتر الرواية عن البعض بأنه رأى ليلة مات الشافعي، قائلًا يقول: «الليلة مات النبي ﷺ.»[26] بل إن الرازي قد راح يتجاوز مجرَّد ذلك، إلى المخايَلة — ترتيبًا على النَّسب القرشي للشافعي — بأن تخطئته والرَّد عليه تكاد تبلغ مقام التخطئة والرَّد على الله نفسه، وذلك قياسًا على قول النبي: «ألا من آذَى ورد على قرابتي، فقد آذاني، ورد عليَّ، ومن آذاني (ورد عليَّ) فقد آذى (ورد على) الله.»[27] فبدَا وكأنه الانتقال

---

[23] المصدر السابق، نفس الصفحة.

[24] المصدر السابق، ص١٢.

[25] الرازي، مناقب الشافعي، (سبق ذكره)، ص١٢، ٢٣٥.

[26] الشافعي، أحكام القرآن، سبق ذكره ج١، ص١١؛ وانظر الرواية نفسها في ابن حجر، توالي التأسيس بمعالي ابن إدريس، (سبق ذكره)، ١٩١.

[27] الرازي، مناقب الشافعي، (سبق ذكره)، ص٢٣٩.

من مجرَّد التماهي مع النبي إلى التماهي مع الله نفسه؛ حيث الرَّد على الشافعي هو — عبْر وساطة الرَّد على النبي — ردٌّ على الله، ومن هنا ما قطع به الرازي من أن «من تعرَّض لمنازَعته (يعني الشافعي)، فقد جعل نفسه هدفًا لعذاب الله تعالى؛ من حيث إنه إهانة لقريب رسول الله ﷺ.»[٢٨] التي هي — بدلالة ما سبق — إهانة للرسول، ثم إهانة بالتالي لله نفسه، وهنا فإنه، ومع إمكان الإحلال بالطبع للقبيلة (الكل) محل القريب (الفرد)، فإن الباب ينفتح واسعًا أمام إنتاج القبيلة كأصلٍ أول، وأعْنِي من حيث تصبح منازَعة القبيلة، قياسًا على منازَعة القريب المنتمي إليها، من قبيل «المنازَعة لله».

وهكذا تتبدَّى الدلالة كاملة لما سيبدو نوعًا من التسوية أقامه الشافعي بين كلٍّ من الله والنبي، وإلى حد «مشارفة آفاق التوحيد بين الإلهي والبشري بما يستتبعه ذلك من إهدار خصوصية الرسول وبَشريَّته بوصفه مبلِّغًا للوحي وشارحًا له.»[٢٩] وأعْنِي من حيث إن مشارَفة الشافعي لآفاق التوحيد بين الإلهي والبشري (الذي هو النبي)، إنما تقوم دلالتها في تلك المشارَفة لآفاق نفس التوحيد بين الإلهي والبشري، التي بلغها الرازي (ولكن مع ملاحَظة أن دلالة «البشَري» عنده إنما تقع على الشافعي، حين عدَّ الرد عليه كالرد على الله)، وأيضًا فيما يمكن المصير إليه من مُشارَفة آفاق التوحيد ذاته بين الإلهي والبشري (الذي يتجاوَز الشخصي إلى القَبَلي هذه المرة)، وهكذا يُنتِج الخطاب ضروبًا من الإحلال والتماهي، صريحة ومضمَرة، بدأها الشافعي «بإنتاج التماهي» بين الله والنبي، ثم جاء مَن أحَلَّ (القبيلة والشافعي) مَحلَّ النبي، وذلك تثبيتًا لسلطة أصلٍ مُجاوِز تستحيل البتة منازعته.

والحق أن هذا التثبيت الكامل لسُلطة الأصل ومركزيته (نصًّا وشخصًا وقبيلة)، هو ما يوجِّه عملية تأسيس الشافعي للأصول وترتيبه لها على نحوٍ جعَله يتعالى بسُنَّة النبي إلى مقام النص الإلهي، كالقرآن تمامًا، فإذا مضى البعض يؤسِّس لحضور «سُنَّة النبي»، بوصفها اجتهادًا يعكس حدود خبرة النبي وواقع تجربته، وهو التصور الذي سوف يبلغ بالبعض (من الصحابة أنفسهم) حدود إمكان تجاوزها،[٣٠] فإن الشافعي قد مَضَى

---

[٢٨] المصدر السابق، نفس الصفحة.

[٢٩] نصر أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، (سينا للنشر)، القاهرة، ط١، ١٩٩٢م، ص٤٥–٤٦.

[٣٠] ومن حُسن الحظ أن رواية الشافعي قد أفادت بأنه كان من بين الصحابة أنفسهم مَن بلغ حدود هذا التجاوُز، حيث أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار: «أن معاوية بن أبي سفيان باع

في المقابِل، إلى تثبيت هذا الاجتهاد كأصلٍ مطلَق وذلك عبْر التعالي به من حدود النتاج البشري المشروط إلى مقام الوحي الإلهي اللامشروط الذي لم يكن لِيجعل للنبي فقط سُلطة أن «يسن فيما ليس فيه بعينه نص كتاب، (بل وأن) يُلزِمنا اللهُ اتباعه في كل ما سَن» (سواء ما سنَّ مع كتاب الله مبيِّنًا ومكمِّلًا، أو فيما ليس فيه نص كتاب)، وجعل في اتباعه طاعته (أي الله)، وفي العنود عن اتباعها (أي السُّنة) معصيته (أي الله) التي لم يعذر بها خلقًا، ولم يجعل له من اتباع سنن رسول الله ﷺ مخرَجًا، لما وصفت، وما قال رسول الله.»[٣١] وأما ما وصف الشافعي مِمَّا يؤسِّس عليه لزوم هذا الاتباع، فإنما يتمثل فيما عقَدَه مِنَ الربط والقِرَان بين الله والرسول في «الطاعة والإيمان»، ثم ما ينبني عليه من قِرَان «السُّنة والقرآن»، فإذ مضَى الشافعي إلى «إن الله وضع رسوله من دِينه وفرض كتابه الموضِع الذي أبان جل ثناؤه أنه جعَله عَلمًا لدِينه، بما افترضه من طاعته، وحرَّم من معصيته وأبان من فضيلته، بما قرن من الإيمان برسوله مع الإيمان به.»[٣٢] مستدلًّا على ذلك بنصوصٍ شتَّى تحتشد بها رسالته،[٣٣] فإنه قد راح ينتقل من هذا القِرَان بينهما (الله والرسول) في «الإيمان»، إلى قِرَان «الكتاب» — وهو القرآن — مع الحكمة التي «سمعتُ (والكلام للشافعي) مَن أرضَى مِن أهل العلم بالقرآن يقول: «الحكمة» (هي) سُنَّة رسول الله» مستدلًّا أيضًا بحشدٍ من النصوص التي تتجاوز مجرَّد الجمع بين «الكتاب والحكمة» إلى اعتبار تلك الحكمة (أو السُّنَّة) من قَبيل القول الإلهي وذلك عبْر كونها من الوحي إلقاءً في الروع.[٣٤]

وبالطبع فإنه لا بد أن يترتب على إثبات الإلهية للنبي (نصًّا) — وأعْنِي به نص السنة — أن تنسرب إليه (شخصًا)، وذلك حسب ما يبدو من إلغاء الشافعي أي تمايُز بين

سقاية من ذهب أو وَرِق (فضة) بأكثر من وزنها، فقال له أبو الدرداء: سمعت رسول الله ينهى عن مثل هذا، فقال معاوية: ما أرى بهذا بأسًا؟ فقال أبو الدرداء: مَن يعذرني في معاوية: أُخبِره عن رسول الله، ويخبرني عن رأيه.» وهكذا الرأي يَسبِق الخبر عن النبي ويُجاوِزه عند صحابيٍ كمعاوية، انظر: الشافعي، الرسالة، (سبق ذكره)، ص١٩٢.

[٣١] الشافعي، الرسالة، (سبق ذكره)، ص٥١.

[٣٢] المصدر السابق، ص٤٣.

[٣٣] المصدر السابق، ص٤٦–٤٩.

[٣٤] الشافعي، الرسالة، (سبق ذكره)، ص٥٣.

النص والشخص،[٣٥] وإذ يبدو أن انسرابَها إليه (شخصًا) لا بد أن يَئُول إلى انسرابها إليه (نَسبًا) كذلك، وأعني بحسب منطق الإحلال والإزاحة الذي يشتغِل مُضمَرًا داخل الخطاب، فإن ذلك يتجاوَب — على نحوٍ كامل — مع ما سبق للشافعي إنتاجه من تكريس مركزية القبيلة والعشيرة حين جعلهما موضوعًا لخطابٍ إلهي، وأعْنِي من حيث المُخايَلة، هنا، بانسراب الإلهية من (السُّنَّة) إلى (القبيلة)، ابتداءً من أن النبي هو الأصل–المركز فيهما (السنة والقبيلة) معًا.

ولعل ما يؤكد على أن مركزية السُّنة عند الشافعي، هي نوعٌ من إعادة إنتاج مركزية القبيلة (عبْر وساطة صاحب السُّنة الذي ترتبط مركزية قبيلته بمركزيته) داخل نَسَقه الفقهي، وبما يترتب على ذلك كله من تثبيت لمركزيته (أي الشافعي) الخاصة،[٣٦] هو ما سيمضي إليه الشافعي من إعادة إنتاج نفس المركزية للقبيلة داخل نَسَقه عن طريق اللغة بعد السُّنة، فإذ ينطلق المشروع الفقهي للشافعي بأسْرِه مِنَ السؤال: «كيف البيان؟» وبما يحيل إلى تمحوره الكامل حول البيان، فإن ذلك ينطوي، لا محالة، على تأكيد مركزية اللغة داخله، وذلك من حيث يكاد يَنحَلُّ البيان إلى مجرَّد اللغة، حيث «البيان هو المنطِق الفصيح المُعرِب عما في الضمير.»[٣٧] وهنا فإن ما يبدو من أن لفظ، المنطِق قد ينطوي على ما يجاوُز اللغة سوف يجعل ابن كثير يَمضي إلى أن المنطِق هنا إنما يعني «النطق، وهو الأحسن والأقوى؛ لأن السياق في تعليمه تعالَى للقرآن وهو أداء تلاوته، وإنما يكون ذلك بتيسير النطق على الخَلْق، وتسهيل خروج الحروف من مواضعها من الحرف واللسان والشفتين على اختلاف مخارجها وأنواعها،[٣٨] وبما يَئُول إلى انحلال البيان إلى مجرد

[٣٥] وأعني من حيث لا مجال لأي تمايُزٍ بين «فرض الله اتِّباع سُنة نبيه» (أو النص) وبين فرضه طاعة النبي نفسه (أو الشخص)، ليس فقط لأن النص، في حال النبي بالذات، يكاد لا يتميز عن الشخص، بل ولأن شخص النبي، بإشاراته وإيماءاته، وحركاته وسَكناته، وصَمْته ونُطْقه، بل وحتى هَيْئة جَسدِه، تكاد جميعًا أن تستحيل إلى نص. انظر: المصدر السابق، ص٤٣–٤٦.

[٣٦] ولعل هذه المركزية الخاصة هي الجذر الأعمق لكل أشكال المركزية التي يكاد يستحيل خطابه إلى ساحةٍ لإنتاجها.

[٣٧] الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، (مكتبة الحلبي)، القاهرة ١٩٧٢م، ج٤، ص٤٣.

[٣٨] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (مكتبة الحلبي)، القاهرة، دون تاريخ، ج٤، ص٢٧٠.

«اللغة واللسان»، وبأدَق معانيهما، أي نُطقًا وكلامًا فقط، وليس فصاحةً أو بلاغة سوف تأخذ كامل تسميتها من البيان بدورها، حين تصبح عِلم البيان.

وليس من شكٍّ في أن هذا التمركز للفقه حول اللغة، وأعْني من حيث يَنْحل — حسب الشافعي — إلى بيانٍ يكاد يستحيل معه (أي الفقه) إلى نوعٍ من التفكير باللغة وفيها، إنما ينطوي على نوعٍ من التثبيت لمركزية القبيلة-الأصل (قريش)، وأعْنِي من حيث يمضي الشافعي إلى «إن أوْلَى الناس بالفضل في اللسان، مَن لسانُه لسان النبي.»[39] ولأن أحدًا قد يصير إلى أن القصد من لسان النبي، هنا، هو لسان العرب على العموم، فإن الشافعي يتدارَك فيخصص اللسان المقصود بالفضل بأنه «لسان قومه (يعني النبي) خاصة.»[40] وبالطبع فإنه وإذ سبق التنويه بأنه يَصرف دلالة القوم إلى قريش بالذات، وذلك حسب تفسير ابن مجاهد، الذي تبنَّاه كليًّا لآية ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾، فإن ذلك يعني أن اللسان الأفضل، والحال كذلك، هو لسان قومه قريش. وإذا كان لا بد — مع تفاضل الألسنة — أن يكون بعضهم تَبعًا لبعضهم، وأن يكون المفضَّل في اللسان المتَّبَع على التابع ... فإنه «لا يجوز أن يكون أهلُ لسانه أتباعًا لأهل لسانٍ غير لسانه في حرفٍ واحد، بل كل لسان (هو) تبعٌ للسانه، وكل أهل دِين قَبْله فعليهم اتباع دينه.»[41] ولعل ما يبدو من قياس الشافعي للاتباع في اللغة أو اللسان على الاتباع في الدِّين، إنما يندرج في إطار سَعْيه إلى إكساب اللسان (وهو هنا لسان قريش) قداسة الدِّين وهيبته، وإذ يبدو — على أي حال — أن تثبيت المركزية يتكشف عن تكريس الاتباعية، فإن ما يبدو من أنه الاتباع في الدِّين واللسان هو فقط ما يُرتِّبه الشافعي على مركزية القبيلة-الأصل-اللسان، سوف يتَّسع عند الرازي إلى نوعٍ من الاتباع المطلَق يُسنِده إلى «قوله ﷺ: «الناس تبعٌ لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبعٌ لمسلمهم، وكافرهم تبعٌ لكافرهم.» وقوله ﷺ في هذا الشأن ليس المراد به الخِلافة (أو الدِّين)؛ لأن قوله: «كافرهم تبعٌ لكافرهم» ينفي حمل اللفظ على الخِلافة.»[42] أو الدِّين بالطبع، بل هو الاتباع مطلَقًا وأبدًا، وإذ تقوم الدلالة القصوى لاتساع الرازي بحدود الاتباع على نحوٍ مطلَق، في سعيه إلى أن يُرتِّب على

---

[39] الشافعي، الرسالة، (سبق ذكره)، ص٢٩.

[40] المصدر السابق، ص٣١.

[41] الشافعي، الرسالة، (سبق ذكره)، ص٢٩.

[42] الرازي، مناقب الشافعي، (سبق ذكره)، ص٢٣٥.

تثبيته لمركزية الشافعي «وجوب كونه متبوعًا لغيره من العلماء والمجتهدِين، وأن يكون غيره أتباعًا له مطلقًا.»[٤٣] فإن ذلك يحيل، لا محالة، إلى انسراب «المركزية والاتباع» من القبيلة إلى الشخص، وبما يعني أن الاتباعية للقبيلة تؤسِّس الاتباعية للشافعي، والعكس، لكن ما يبدو وكأنه الاتباع، هنا لمجرد القبيلة أو حتى الشخص، سرعان ما سيتجاوز تلك السياقات المحدَّدة، إلى تكريس الاتباع المعرفي على العلوم، الذي سيترتب، بقوة، على الانعكاس البنيوي لمركزية القبيلة داخل النَّسق الفقهي للشافعي، وهو النَّسق الذي أثَّر تأثيرًا تأسيسيًّا في الثقافة بأسْرِها.

فإذ سيبلغ إنتاج الشافعي لمركزية القبيلة ذروة اكتماله وتمامه، عبْر إعادة إنتاجه لهذه المركزية عن طريق النِّظام البنيوي لنَسَقه الفقهي بأسْرِه، الذي يبدو أن تَمحوُره حول ما يكاد يمثل ثابِتَ بنيته الأعمق، أو الدليل–الأصل، هو أحد أشكال إنتاج القبيلة–الأصل، فإنه كان يمضي إلى ترسيخ ثوابت الاتباعية في الثقافة على نحوٍ كامل؛ إذ الحق أن الثقافة لن تتوقَّف بعده أبدًا عن إنتاج هذا الدليل–الأصل، وتثبيت سُلطته — وبالتالي اتباعيته — في كافة حقولها المعرفية تقريبًا.

فقد مضى الشافعي يُمحوِر جهده الفقهي كله حول بناء وتكريس دليل–أصل يَستحيل الخروج عليه أو الانحراف عنه مطلقًا، وذلك ابتداءً من «إن الله لم يجعل لأحدٍ بعد رسول الله أن يقول إلا مِن جهة عِلْم مَضى قبله، وجِهة العلم بعد (هي): الكتاب والسُّنَّة والإجماع والآثار وما وصفتُ من القياس عليها.»[٤٤] ولأن ما وَصَف من القياس عليها لا يُجاوِز البتة حدود «ما طُلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدِّم، من الكتاب والسُّنة؛ لأنهما علم الحق المفترض طلبه.»[٤٥] فإن ذلك يعني أن جهة العلم هي الكتاب أو السُّنَّة، أو النص (الذي هو عِلم إحاطة في الظاهر والباطن) أو ما يطلب بالدلائل منه (وهو عِلم الظاهر دون الباطن)،[٤٦] وهنا يُشار إلى أن مفهوم النَّص عند الشافعي قد راح

---

[٤٣] المصدر السابق، نفس الصفحة.

[٤٤] الشافعي، الرسالة، (سبق ذكره)، ص٢٢١.

[٤٥] المصدر السابق، ص٢٥.

[٤٦] والحق أن تمييز الشافعي بين عِلم إحاطة في الظاهر والباطن يكون من النص، وبين عِلم إحاطة في الظاهر فقط يأتي من القياس، إنما يرتبط بموقفٍ يتعالَى بالنص على حساب الاجتهاد، حتى ولو كان اجتهادًا عليه. انظر: الشافعي، الرسالة، (سبق ذكره)، ص٢١٢.

ينبني عبْر استراتيجيةٍ تعتمد آلِيَّتَي التوسع والإلحاق، وأعْني التوسع بالأعلى مما أشار إليه كجهاتٍ للعلم لِيتسنَّى إلحاق الأدنى به، وإلى حدِّ اعتباره جزءًا منه، وهكذا فإن ما سبق من توسُّع الشافعي بمفهوم (الوحي) ليبتلع السنة،[47] سوف يُنتِج نفسُه توسُّعًا بالسنة لإلحاق الإجماع بها كمجرد جزء منها، وبما يعنيه ذلك من مقارَبَته لتُخوم الوحي بدوره.

ولقد تبنَّى الشافعي آلِيَّة في الاتساع بالسُّنة تنبني على مُماثَلتها باللغة وإلحاقها باللسان في الاتساع واستحالة الإحاطة، وذلك استنادًا إلى قاعدتِه المؤسِّسة والحاكمة في أن «يُلحق (الشيء) بأولى الأشياء شَبهًا به.»[48] وهكذا فإنه وإذ مضى إلى أن «لسان العرب أوسَعُ الألسنة مذهبًا وأكثرها ألفاظًا، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسانٌ غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامَّتها، حتى لا يكون موجودًا فيها مَن يعرفه»، فإنه راح يبني على ذلك «أن العلم به (أي اللسان) عند العرب كالعلم بالسُّنة عند أهل الفقه، لا نعلم رجلًا جمع السُّنَن فلم يذهب منها عليه شيء.»[49] ولقد كان لزامًا أن يترتَّب على هذا التماثل بينهما من جِهة العلم، وأعْني من حيث «لا نعلم رجلًا (بمفرده) جمع (اللغة والسُّنة) فلم يذهب منهما عليه شيء»، الذي يتأتَّى بالطبع مِن تماثُلهما في «الاتساع واستحالة الإحاطة» أن تكون السُّنة بدورها لا نعلهما يحيط بجميع عِلْمها إنسانٌ غير نبي، ولكنه لا يذهب منها شيء على عامَّة أهل العلم، حتى لا يكون موجودًا مَن يعرفها (بمفرده) ... وتبعًا لذلك «فإنه لا سبيل إلى الإتيان على كافَّة السُّنَن إلا إذا جُمع علم عامة أهل العلم بها (الذين) إذا فُرِّق عِلم كل واحد منهم، ذهب عليه الشيء منها، ثم كان ما ذهب عليه منها موجودًا عند غيره.»[50] وهكذا فإنه إذا كان لا يُتصَوَّر وجودُ مَن يعرف (اللغة) كلها بمفرده، فإنه لا يُتصَوَّر أيضًا وُجودُ مَن يعرف (السُّنَّة) كلها بمفرده، «فيتفرَّد (لذلك) جُملة العلماء بجمعها.»[51]

---

[47] حيث «ما فرض رسول الله ﷺ شيئًا قط إلا بوحي، ومن الوحي ما يُتلى (القرآن) ومنه ما يكون وحيًا (غير مَتلُوٍّ كقرآن) إلى الرسول ﷺ فيُستَنُّ به، وقد قيل لم يُتلَ قرآنًا إنما ألقاه جبريل في روعه بأمر الله، فكان وحيًا إليه» انظر الشافعي: الأم، ج٧ (كتاب إبطال الاستحسان) سبق ذكره، ص٣٠٣.

[48] الشافعي، الرسالة، (سبق ذكره)، ص٢٦.

[49] الشافعي، الرسالة، (سبق ذكره)، ص٢٧.

[50] المصدر السابق، نفس الصفحة.

[51] المصدر السابق، نفس الصفحة.

ولعل هذا التصور للسُّنة على هذا النحو من الاتساع الذي يستحيل معه أن يحيط بعلمها إنسانٌ غير نبي، وبحيث لا يبقى مِن سبيلٍ للعلم بها إلا عبْر الجمع لَمَا تفرَّق منها عند كل واحد، هو ما يؤسِّس كليًّا لمفهوم الشافعي عن «الإجماع»، فإذ مضى الشافعي يَبْنِي الحُجَّة في «اتباع ما اجتمع الناس عليه، مما ليس فيه نص حكم لله، ولم يحكوه عن النبي.»[٥٢] منطلقًا من نوعٍ من التمييز فيما اجتمعوا عليه بين ما «اجتَمَعوا عليه فذكروا أنه حكاية عن رسول الله، فهذا كما قالوا: إن شاء الله (أنه حكاية)، و(بيْن) ما لم يَحْكُوه، فاحتمل أن يكون قالوا حكايةً عن رسول الله، واحتمل غيره، ولا يجوز أن نعده له حكاية.»[٥٣] فإنه سرعان ما راح يُلاشي أيَّ تمايُزٍ بين المحكي (عن النبي) وغير المحكي (عنه)، ليطويهما معًا تحت المظلة الهائلة للسُّنة، وعلى نفس قاعدة اتساعها التي تجعلها — وكاللغة تمامًا — «لا تَعزُب عن عامَّتِهم، وقد تَعزُب عن بعضهم.»[٥٤] وإذ يُضاف ذلك إلى ما «نعلم من أن عامَّتهم لا تجتمع على خلافٍ لسنة رسول الله»، فإن ما أجمَعوا عليه ولم يَحْكُوه (عن النبي) لا يكون — على قاعدة استحالة الإجماع على خلاف السُّنن التي قد تَعزُب عن البعض، ولكنها لا تَعزُب عن الكل — من قَبيل غَير المخالِف للسُّنة فحسب، بل من قَبيل السُّنة التي لا تَعزُب عن الكل، أو حسب تسمية الشافعي «السُّنة المجتمع عليها.»[٥٥] التي يُميِّزها عن السُّنة المحكية بالتواتر، أو حتى عبْر خبر الواحد الذي أجْهَد الشافعي نفسه تمامًا في تثبيت حجته.[٥٦]

والعجيب أن تمييز الشافعي، هنا، بين السُّنة «منقولة أو مَحْكِية (عن النبي)» وبين «السُّنة المجتَمَع عليها» إنما يتجاوَب تمامًا مع تمْيِيزه — الذي أَلْحَق عن طريقه السُّنَّة بالوحي — بين الوحي المَتلُو (أو القرآن) وبين وحي الإلقاء في الروع (أو السُّنة) الذي لا يُتلى، فإذ الوحي — التلاوة يُقابِل السُّنة — الحكاية، فإن وحي الإلقاء في الروع (الذي لا يُتلى) يُقابِل سنة الإجماع (التي لا تُحكى)، وبما يعني أنها ذاتُ الاستراتيجية في التوسُّع

[٥٢] الشافعي، الرسالة، (سبق ذكره)، ص٢٠٣.

[٥٣] المصدر السابق، ص٢٠٤.

[٥٤] المصدر السابق، نفس الصفحة.

[٥٥] الشافعي، الأم، ج٧، (كتاب جماع العلم)، سبق ذكره، ص٢٧٩.

[٥٦] المصدر السابق، ص٢٧٨–٢٨٦؛ وكذا: الرسالة، (سبق ذكره)، ص١٧٥–٢٠٣.

والإلحاق — التي ألحق عن طريقها الشافعي السُّنة بالوحي — تَعمَل هنا إلحاقًا للإجماع بالسُّنَّة.

والحق أن مجرَّد البلوغ بقياس الشافعي للسُّنة على اللغة، في الاتساع واستحالة الإحاطة، إلى منتهاه، لِممَّا يَئُول — بدوره — إلى إلحاق الإجماع بالسُّنة حتمًا، وأعْنِي من حيث إنه إذا كان اتساع الشافعي باللسان العربي — إلى حد اعتباره أوسع الألسنة — قد أمكنه أن يُلحق به ما يُقال بأنه أعجمي ليس منه، فإن اتساعه بالسُّنَّة سوف يكون — بالقياس — أداته في أن يُلحق بها ما يقال إنه ليس منها؛ لأنه لم يُحكَ منطوقًا، بل اجتُمِع عليه فقط.

وإذ ينطوي إلحاق الشافعي للإجماع بالسُّنة، على ما يحيل إلى انتزاعه من سياق كونه التعبير الحي عن الخبرة التاريخية للجماعة بكل ما تتسع له من ضروب التراكم والتطور، والتعالي به إلى مَقام النص المقدَّس الذي يجري تثبيته على نحوٍ مطلَق، فإنه يُلاحظ أن الشافعي قد راح يضع الإجماع كنصٍّ مُطلَق الحضور والهيمنة، فإذ مضى إلى أنه «لا يجوز الإجماع إلا على ما وَصفْتُ من أن لا يكون مُخالِف.»[57] ثم راح يحدِّد بأنه لا يكون مُخالِف مع الرأي «لأن الرأي إذا كان، تُفُرِّقَ (يعني اختُلِفَ) فيه»، فإنه كان لا بد أن يقطع بأن «الإجماع لا يكون عن رأي.»[58] وبالطبع فإنه إذ لا يكون عن «رأي»، فإنه لا يبقى إلا أن يكون عن «نص»، وإذن فإنها المخالَفة التي يُقصِيها الشافعي ولا يَسمَح لها بأي حضورٍ ضِمْن حدود النص، فيما يَسمَح لها بنوعٍ من الحضور التافِه وغير المُنتج ضِمْن حدود الاجتهاد فقط، هي ما يتأسَّس عليها أو على غيابها بالأحرى، نَصِّيَّة الإجماع، ذلك «أن ما كان لله فيه نَصُّ حُكْمٍ، أو لرسوله سُنَّة، وللمسلمين فيه إجماع، لم يَسعْ أحدًا عَلِمَ من هذا واحدًا، أن يَخالفه، وما لم يكن فيه من هذا واحد كان لأهل العلم الاجتهاد فيه في طلب الشُّبهة (يعني التشابه) بأحد هذه الوجوه الثلاثة، فإذا اجتهد مَن له أن يجتهد وَسِعَه أن يقول بما وَجَد الدلالة عليه، بأن يكون في معنى كِتاب أو سُنَّة أو إجماع، فإن وَرَد أمر مُشْتَبه يَحتمل حُكْمين مُختلفَين فاجتهد فخالَف اجتهادُه اجتهادَ غيره، وَسِعَه أن يقول بشيءٍ وغيرُه بِخلافه، وهذا قليل.»[59] وإذ تبدو المخالَفة، هكذا، هي علامة الشافعي

[57] الشافعي، الأم، ج٧، (كتاب جماع العلم)، سبق ذكره، ص٢٨١.

[58] المصدر السابق، ص٢٧٩.

[59] الشافعي، الأم، ج٧، (كتاب جماع العلم)، سبق ذكره، ص٢٨٥.

الفارقة بين النص والاجتهاد فإن إقصاءها عن محيط «الإجماع» لا يعني مجرَّد وضعه «كنَصٍّ» فقط، بل وينطوي على تأكيد افتراقِه عن «الاجتهاد» الذي يتنزَّل به الشافعي إلى مجرَّد لاحقةٍ للنص، وكذا عن «الرأي» الذي يُدِينه ويُقْصِيه تمامًا خارج حقل التداول.

والحق أن تأكيد افتراق «النص» عن «الاجتهاد» قد راح ينعكس كليًّا على استراتيجية الشافعي في بناء الاجتهاد مقابِل النَّص، إذ فيما اعتمد في بنائه لمفهوم النص/الأصل آلِيَّتَي التوسع والإلحاق، فإنه سوف يعتمد في بناء الاجتهاد — على عكس ذلك — آلِيَّتَي التضييق والإهدار، وأعْنِي تضييق الاجتهاد إلى مجرَّد القياس؛ لأنه «لا يكون أبدًا إلا على طلب شيء، وطَلَب الشيء لا يكون إلا بدلائل، والدلائل هي القياس.»[60] ثم الإهدار الكامل لكلٍّ مِنَ الرأي والاستحسان؛ لأن «من قال هذين القولين قال قولًا عظيمًا؛ لأنه وضع نفسه في رأيه واستحسانه على غير كتاب ولا سُنَّة مَوضِعَهما (يعني موضع الكِتاب والسُّنة)، في أن يُتَّبَع رأْيُه كما اتُّبِعَا، وفي أن رأيه أصلٌ ثالث أُمِرَ الناس باتباعه، وهذا خلاف كتاب الله عز وجل؛ لأن الله تبارك وتعالى إنما أَمَر بطاعتِه وطاعة رسوله، وزاد قائلُ هذا القول رأيًا آخَر على حياله بغير حجة له في كتابٍ ولا سُنَّة ولا أمْرٍ مُجتَمَع عليه ولا أثر.»[61] وبما يحيل إلى استحالة القول على غير أصلٍ أبدًا، وبالطبع فإن هذه الاستحالة هي الأصل في تَضييق الشافعي لحدود الاجتهاد إلى حدٍّ لا يكاد يَتمايَز معه عن النص البتة.

وهكذا فإن القصد مما صار إليه الشافعي من أن الاجتهاد «ليس بعين قائمة (أي ليس نصًّا)، وإنما هو شيء يُحدِثه (المجتهد) من نفسه.»[62] لم يكن أبدًا تأسيس الاجتهاد كأصلٍ مُستقِلِّ الحضور، ولو في الحد الأدنى، بِقَدْر ما كان هو إلحاقه «بالنَّص» على نحوٍ لا يكاد يتميز عنه، وأعْنِي من حيث راح الشافعي يُرتِّب على أن «الاجتهاد ليس بعين قائمة (أو نَص)، وإنما هو شيء يُحدِثه (المجتهد) من نفسه «أن المرء» لم يُؤْمَر باتباع نفسه، وإنما أُمِرَ باتباع غيره؛ (ولهذا) فإحداثُه على الأصلين اللذين افترض الله عليه أَوْلَى به من إحداثه على غير أصلٍ أُمِرَ باتباعه وهو رأي نفسه.»[63] وإذ ينحل الاجتهاد، هكذا،

[60] الشافعي، الرسالة، (سبق ذكره)، ص٢٢٠.

[61] الشافعي، الأم، (سبق ذكره)، ج٦، ص٢٠٠.

[62] الشافعي، الأم ج٦، (سبق ذكره)، ص٢٠٠.

[63] المصدر السابق، نفس الصفحة.

إلى نوعٍ من «الإحداث على أصل»، لأنه لا يكون إلا على مطلوب، والمطلوب لا يكون أبدًا إلا على عينٍ قائمة تُطلَب بدلالة يُقصَد بها إليها، أو تَشبيه على عينٍ قائمة ... والخبر — من الكتاب والسُّنَّة — عين، يتآخَى (يتوخَّى) معناها المجتهد ليصيبه.»[٦٤] فإنه (أعْنِي الاجتهاد) يكون، على هذا النحو، قد انْحلَّ — أو كاد — إلى النَّص، وأعْنِي من حيث يَضِيق إلى الحد الذي لا يَتَّسِع لقولٍ على غير أصلٍ أبدًا.

والحق أن ما يبدو هنا من إلحاق الشافعي للاجتهاد بالنص، عبْر هذا التضييق، هو ما تأدَّى إلى أن «يمتنع بعض أهل العلم من أن يُسمِّي هذا قياسًا (أو اجتهادًا)، ويقول: هذا معنى ما أحل الله وحرَّم، وحَمِدَ وذَمَّ؛ لأنه داخلٌ في جملته، فهو بعينه، لا قياس على غيره.»[٦٥] وهكذا فالاجتهاد–القياس داخِل في جملة النَّص، أو هو بِعَينه نص، لا قياس على غيره، وبالرغم من أن الشافعي — وحين بدَا أن ما يعتبره «أقوى القياس»،[٦٦] هو أدنى إلى النص — قد راح «يمنع أن يُسَمَّى القياس إلا ما كان يحتمل أن يُشَبَّهَ بما احتمل أن يكون فيه شبهٌ من مَعْنَيَين مختلفَين، فصرَفه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخَر.»[٦٧] وبما يعني أنه لا يستحق اسم القياس إلا «إذا ورد أمرٌ مشتبهٌ يحتمل حُكمَين مختلفَين، فاجتهد (المجتهد) فخالَف اجتهادُه اجتهاد غيره، فإنه يَسعُه أن يقول شيئًا وغيره بخلافه.»[٦٨] فإنه يلاحَظ أنه سرعان ما راح يتدارك بأن «هذا قليل.»[٦٩] كاشفًا عن طبيعة رؤيته للاجتهاد–القياس، إما كنص أو مجرَّد هامِش تافِه وضئيل على نصٍّ بالِغ الاتساع والإحاطة.

والملاحَظ أن استراتيجية الشافعي في إلحاق الاجتهاد بالنص على هذا النحو، إنما تَنبنِي على نفس آليات استراتيجيته في بناء النَّص عبْر التوسُّع بالأعلى مقابِل تضييق الأدنى، ليتسنَّى إلحاقه به، وهكذا فإنه إذا كان الشافعي قد اتَّسع بالوحي (وهو الأعلى) ليتسنَّى إلحاق السُّنة به (وهي الأدنى)، وذلك عبْر تضييقه لها، بحيث لا تَتَّسع لما يكشف

---

[٦٤] الشافعي، الرسالة، (سبق ذكره)، ص٢١٩.

[٦٥] المصدر السابق، ص٢٢٤.

[٦٦] المصدر السابق، ص٢٢٣.

[٦٧] المصدر السابق، ص٢٢٤.

[٦٨] الشافعي، الأم، ج٧، (كتاب جماع العلم)، سبق ذكره، ص٢٨٥.

[٦٩] الشافعي، الأم، ج٧ (كتاب جماع العلم)، سبق ذكره، ص٢٨٥.

عن وعيٍ مستقِلٍّ أو تجربة خاصَّة للنبي، يحضران بمعزلٍ عن تجربة الوحي، ثم اتَّسَع بالسُّنة-الوحي (وهي الأعلى) ليتسنَّى إلحاق الإجماع بها (وهو الأدنى)، وعبْر ذات التضييق للإجماع، بحيث لا يتَّسِع لوعي الجماعة وخِبرتها الحية، فإنه قد راح، بالمثل، يتَّسع بالنص — كتابًا وسُنةً وإجماعًا — (وهو الأعلى) ليتسنَّى إلحاق الاجتهاد به (وهو الأدنى)، وعبْر ذات التضييق له بحيث لا يتَّسع لأيٍّ من ضروب الرأي والاستحسان، وفي كلمةٍ واحدة فإنه التضييق للإنساني، وإلى حد إهداره، مقابِل الاتساع بالمجاوُز والنَّصي ليبتلع هذا الإنساني في جوفه.

وهكذا فإنه لا اعتبار لرأيٍ أو استحسانٍ أو مصلحةٍ وواقِع، أو حتى تاريخ مُتحقِّق، بل راح الشافعي يُقصِي ذلك كله خارج السياق تمامًا، إفساحًا للفاعلية المطلَقة للنص، ولا شيء سواه؛ ولهذا فإنه إذا كانت الممارَسة الفقهية السابقة عليه قد اتَّسعتْ لكل هذه الضروب (من الفاعلية الإنسانية) في بنائها لأنظمتها الفقهية، فإن الشافعي قد راح يَقطع معها على نحوٍ كامل، فإذ «الرأي تَفَرُّق، فإنه ليس لأحدٍ أن يقول بما استحسن (أو رأَى)، فإن القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال (أو أصل) سبق، (ولهذا) فإنما الاستحسان تَعسُّف وتلذُّذ أو قول بالهوى ... (وإلى حدِّ قوله) مَنِ استحسن فقد شرع.»[٧٠] وليس من اعتبارٍ لواقع أو تاريخ، حتى ولو تحقَّقت وقائِعُه، بل إنه الإهدار لها، مع تُحقُّقِها، ما دامت تَشِي بما يبدو وكأنه الانحراف عن النص، وهنا يُشار بالذات إلى واقعة فتح مكة التي يكاد ينفرد الشافعي بروايةٍ أنها فُتِحَت صلحًا مهدرًا «إجماع أهل العلم، ومن له أدنى عِلْم بالسير والفتوح؛ كالبلاذري وابن تيمية والسرخسي والكرخي والشوكاني وغيرهم على أنها قد فُتحت عنوة لا صلحًا.»[٧١] والغريب أن إهدار الشافعي لإجماع أهل العلم على رواية الفتح عنوة وانفراده برواية الفتح صلحًا لا يتأتَّى مِن تحقيقه لروايته تاريخيًّا،[٧٢] بقدر ما يتأتَّى من استدلاله عليها (فقهيًّا)، وبحيث بدَا وكأنه يجعل (الفقهي) هو — للغرابة — ما يُعِيد بناء (التاريخي) ويوجِّهه.

---

[٧٠] المصدر السابق، نفس الصفحة؛ وكذا: الرسالة، (سبق ذكره)، ص١٧، ٢٢٠.

[٧١] انظر محمد بلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، (دار الفكر العربي)، القاهرة، ١٩٧٠م، ص١٦٠-١٦١.

[٧٢] وهو طبقًا للرازي من أعرف الناس بالتواريخ، انظر: مناقب الشافعي، (سبق ذكره)، ص٣٧.

فإذا تقطع أحكام النصوص بأن كل ما فُتِح عنوة «يجب قِسمَته، فإن تركه الإمام ولم يَقسِمه، فوقَفه المسلمون أو تركه لأهله، رُد حُكمُ الإمام فيه؛ لأنه مخالِف للكتاب ثُم السُّنَّة معًا، فإن قيل: فأين ذُكِرَ ذلك في الكتاب؟ قيل: قال الله عز وجل ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾ (الحشر: ٤١)، وقسَّم رسول الله ﷺ الأربعة الأخماس على مَن أوجف عليه بالخيل والركاب مِن كلِّ ما أوجف من أرضٍ أو عمارةٍ أو مال.»[٧٣] ولأن شيئًا من ذلك الذي قضى به الكِتَاب والسُّنة (أو النص) لم يحدث بعد فتح مكة ولم يقدر الشافعي على تصوُّر أن يكون قضاء النص قد تعطَّل استثناء في مكة «مَنًّا على أهلها» على قول الشوكاني — أو تشريفًا لها، وهي على قول النبي ﷺ نفسه، أحب بلاد الله إلى قلبه، فإنه قد راح يستدل من «الفقه» على «التاريخ»، قاطعًا بأنها قد «فُتحت صُلحًا لا عنوة»؛ لأنها وإذ لم تقسم بين الفاتحِين يكون قد جرى عليها حكم الفيء الذي لا يُقسم، وليس الغنيمة التي تُقسم، وبالطبع فإنها إذ تكون «فيئًا» تكون قد «فُتِحَت صُلحًا لا عنوة»؛ لأن ما فُتح صلحًا من غير قتالٍ هو ما يجري عليه فقط حكم الفيء، وإذن فإنها الواقعة في «التاريخ» يُعاد بناؤها في ضوء ما جري به «الفقه»، وحتى لو اقتضى الأمر إنكارها كليًّا، وذلك على الرغم من تحققها فعليًّا.[٧٤]

وبالطبع فإنه لا مجال ضمن سياق هذا الإقصاء لكل ما يخص الإنسان (عقلًا وواقعًا وتاريخًا) إلا لتكريس سُلطة الدليل-الأصل من جهة، وتثبيت وجوب اتباعه من جهةٍ أخرى، حيث لا يبدو مِن فعل للإنسان بإزاء هذا الدليل الأصل، على مدى النص الشافعي بأسره، إلا مجرد الاتباع، ولا شيء سواه، وإذا كان قد بدا أن بناء الدليل-الأصل هو ذروة الإنتاج للقبيلة-الأصل ضمن بنية النسق الفقهي «والمعرفي»، فإن وجوب الاتباع المعرفي لذلك الدليل-الأصل (أو النص) هو بدوره من قبيل الإنتاج لما سبق للشافعي تكريسه من وجوب اتباع القبيلة-الأصل (قريش)، ولما سيلحق، عند كَاتِبي مَناقِبه، من وجوب اتباع الشخص (الشافعي)، وبما يحيل إلى اكتمال دورة إنتاج الأصل، ووجوب اتباعه (نصًّا وقبيلةً وشخصًا)، وبالطبع فإنه، وعبْر هذه الدورة من إنتاج الأصل وتثبيت

---

[٧٣] الشافعي، الأم ج٤، (سبق ذكره)، ص١٨١.

[٧٤] ولعل الشافعي كان يدشن، هكذا، مبدأ إهدار الوقائع لحساب الأصول، الذي سيتداوله الأشاعرة بقوةٍ عند بنائهم لخطابهم التاريخي بالذات. انظر: علي مبروك، الإمامة والسياسة، (سبق ذكره)، ص٩٢ وما بعد.

اتباعه (نَسبًا ونصًّا وشخصًا) تتسرب القداسة، عن طريق ضروب الإحلال والمبادَلة، من الواحد منها إلى الآخر.

والحق أن قراءة تتجاوز نص الشافعي إلى شخصيته هذه المَرَّة، لتكشف عن أن تأسيس كل هذه الضروب من التقديس (نَسبًا ونصًّا وشخصًا)، إنما يبدو وكأنه مجرَّد أداته في أن يُعوِّض (بالمعنى النفسي الفرويدي) بُؤسه وانسحاقه الشخصي، متعاليًا إلى مَقام ينقاد له فيه علماء الدِّين وأكابر السلف،[٧٥] فقد تواتَر عن الشافعي ما يكشف عن أن شيئين قد تلازَمَا في وعْيه منذ صغره، ولم يفارقاه أبدًا، وأعْنِي ذلك التلازم بين نَسَبه وفقْره؛ فإذ يروي الشافعي بنفسه «كان أبي رجلًا من تبالة (قرية بالحجاز)، وكان بالمدينة، فظهر فيها بعض ما يكره، فخرج إلى عسقلان فأقام بها، ووُلِدتُ بها، ثم مات أبي، فقدم عمي من مكة إلى عسقلان، وحملني إلى مكة، وأنا ابن سنتين ... (وفي الرواية) فلما أتى عليَّ سنتان حملتني أمي إلى مكة.»[٧٦] فإن ثمة من راح يَردُّ حمْلَه إلى مكة توًّا وردَّه إلى أهله إلى أن أمه «كانت تريد أن تستعين على تكاليف العيش بما ينال الطفل من سَهْم ذوي القربى باعتباره مُطَّلبيًّا.»[٧٧] حيث كان أبوه فقيرًا، أو على قول ابن بنت الشافعي

---

[٧٥] الرازي، مناقب الشافعي، (سبق ذكره)، ص٣٧.

[٧٦] ابن حجر، توالي التأسيس، (سبق ذكره)، ص١١٥، وإذا كان ابن حجر يُعلِّق على رواية أنَّ عمه هو الذي قدم إلى عسقلان، وحمله إلى مكة بأن هذا غريب، فإن وجه الغرابة ينتفي حين يدرك المرء أن القصد هنا، يتجاوز الحقيقة إلى الإلحاح على إنتاج التماثل كاملًا بين النبي والشافعي؛ حيث يبدو وكأن التاريخ — حسب هذه الرواية — إنما يُعِيد مع الشافعي ما سبق وحدَث بالضبط، مع جدِّ النبي شيبة الحمد بن هاشم الذي مات عنه أبوه أيضًا في أرضٍ غريبة فلما ترعرع خرج إليه المُطَّلب بن عبد مناف (عمه) وأخذه من أمه، وجاء به إلى مكة، وهو مُردِفه على راحلته، فظنُّوه أنه عَبْد ملكه المَطَّلِب فلقَّبُوه به (أي عبد المُطَّلِب) فغلب عليه هذا الاسم، ثم إن المُطَّلِب عرَّفَهم أنه ابن أخيه، ثم أنه ربَّاه وقام بأمره، فثبت أن المُطَّلِب جد الشافعي رضي الله عنه كان ناصرًا لهاشِم ومربيًّا لعبد المُطَّلِب وبلغت تلك التربية إلى حيث اشتهر «المُطَّلِب» بكونه عبد المُطَّلِب، ابن أخيه. انظر الرازي، مناقب الشافعي، (سبق ذكره)، ص١٠، والملاحَظ أنه بينما تنتج الرواية المماثِلة كاملة هنا بين جَدِّ النبي وبين الشافعي، من حيث مات عنهما أبواهما في أرضٍ غريبة، وحمَلَهما الأعمام إلى مكة، فإنها لا تنسَى أن تصهر الجدَّيْن (جد النبي وجد الشافعي) في هوية الاسم الجامع/عبد المُطَّلِب، وبالطبع فإنها مُخايَلات القَداسة التي تبدأ بأن تجعل جد الشافعي راعيًا لجد النبي، حتى تنتهي إلى جَعْل الشافعي راعيًا بالمِثْل لدين النبي من بعد.

[٧٧] مصطفى عبد الرزاق، الإمام الشافعي، (دار إحياء الكتب العربية، عيسى حلبي وشركاه)، القاهرة، ١٩٤٥م، ص١٦.

«قليل ذات اليد.»[٧٨] وهكذا فإنه لا شيء إلا سِيرَة أب فقير وشِبْه طريد وأُمٍّ منكسِرة، لا تجد ما تستعين به على العيش إلا ما ينال الطفل من نَسَبه المُطَّلبي، وهو ما يبدو وكأنه قد تَرسَّب واستقر في أعماق الشافعي، ولم يفارِقه أبدًا بعد ذلك، بل ظل كامنًا في الأعماق يفعل من تحت أقنعةٍ شتَّى، أهمُّها القداسة، وعبْر آليات الإعلاء والتسامي بالطبع، إذ ليس من شكٍ في أن ذروة التقديس التي انتهى إليها الشافعي، عبْر تثبيت مركزية الدليل الأصل (في الفقه) الذي تحرم مقاربته إلا انصياعًا واتباعًا وليس استيعابًا وإبداعًا، التي تحضر كقناعٍ لمركزية النَّسب–الأصل (في القبيلة)، إما ترتدُّ إلى تلك الأغوار السحيقة، التي استقر فيها منذ البدء قيمة نَسَبه وإمكان توظيفه — كما تَعلَّم من تجربة أمه — في مُغالَبة انسحاقه وفَقْره، ولعل مركزية القبيلة، في الوعي، إنما يُستفاد من حقيقة أنه إذا كان وجود الفرد، بالمعنى المعنوي والميتافيزيقي، لا يقوم خارج واقعة انتمائه إلى قبيلةٍ ما، فإن ذلك يحيل إلى أن القبيلة ليست واقعة عارِضة، يمكن إقصاؤها من سيرورة تشكيل الفرد (وجودًا ووعيًا)، بل إنها تستحيل إلى شرطٍ يتعذَّر أن يقوم خارجه وعي أو وجود، وإذ يكشف ذلك عن استحالتها إلى ما يبدو وكأنها أصل وجود الفرد، فإن هذا التبدِّي قد جعل الانتقال ممكنًا من أن تكون أصلًا لوجودٍ ما، إلى أن تكون هي الوجود الأصل بالمطلَق.

وبالطبع فإن التعالي بالقبيلة إلى مَقام الأصل بالمطلَق، لا يرتبط بمجرَّد ما ترتَّب على الانتماء إليها، في حال الشافعي، من مغالبَة الفاقَة والفقر، بل وبما سوف يخلعه هذا الانتماء على شخصه من تعالٍ وسمو؛ لأن فِعل التعالي يُنتج أثره مزدوجًا، وأعْنِي للقبيلة والفرد، وهكذا فإن الشافعي نفسه، سوف يرتفع إلى مقام السُّلطة شِبه المقدَّسة في الإسلام، عبْر تعاليه بقريشٍ إلى مقام القبيلة الأصل، وهو التعالي الذي أفرخ ضروبًا من القداسات تتخفَّى وراءها سُلطته، إن ذلك يعني أن سُلطته شبه المقدَّسة، إنما تتكئ على ضروب المركزيات المتعدِّدة التي أنتجها، وأعْني مركزية القبيلة/الأصل، التي تؤسِّس لمركزية الفقه/الأصل،[٧٩] الذي يقوم، بدوره، على مركزية الدليل/الأصل.

---

[٧٨] ولعل تكرار الإشارة إلى فَقْره لا يعني البتة أنه كان عقدته بقدر ما يعني فقط أنه المفتاح لفَهْم كافَّة ضروب المركزية التي انشغل بتثبيتها على مدى نصه؛ إذ يلاحَظ أنه لا يسكت عن فقْره أو يخفيه، بل يظهره ويتحدَّث عنه إلى حدٍّ يكاد معه أن يفتخرَ به، تمامًا كما يفتخر بنَسَبه.

[٧٩] فإذ يُروى أن الشافعي «كان في أول أمْره يطلب الشِّعر وأيام الناس والأدب، ثم أخذ في الفقه»، فإن ما يُشار إليه من أن السبب في ذلك أنه كان يسير على دابةٍ له، فتمثَّل ببيت شِعر، فقال له كاتِب كان لوالد

وضمن سياق هذه المركزيات المتجاوِبة، فإنه وبمثل ما كان الفقْر هو ما يقف وراء سعْيه إلى تثبيت مركزية نَسَبه الأصل، فإنه يقوم كذلك وراء سعْيه إلى تثبيت مركزية الفقه «في الثقافة»، ثم مَركَزَة الفقه نفسه حول ثابت الدليل-الأصل، الذي يعمل، في الخطاب، كقناعٍ للنسب-الأصل الذي يشتغل في التجربة الحية خارجه، فإذ يُلاحَظ أن مركزية النَّسب في وعيه، قد كادت — بحسب ما سبق — أن تجعله يَغرَق كليًّا فيما يمكن اعتباره علوم النَّسب-القبيلة، من أدبٍ ولغة وتاريخ وأنساب، وهي التي استوعبت تَشكُّلَه المعرفي ما قبْل الفقهي كله، فإنه يبدو كذلك أن نفس فقْره وفاقَتِه سوف يُجبِرانه على أن ينتقل من الاشتغال بتلك العلوم غير النافعة إلى الاشتغال بما يعينه على التكسُّب، فجاء تحوُّله إلى الفقه، ومع الوعي بأنه قد نقل معه إلى الفقه انشغاله بنَسبه الذي يبدو أنه لم يفارِقْه البتة ابتداءً من درس أُمِّه، وأعني من حيث تبدَّى له النسب منذئذٍ بوصْفِه دَرْب خلاصه.

وإذ بدَا وكأن الشافعي — عبْر هذا التحول— إنما يستعيد تجربة سلَفِه المباشر أبي حنيفة، فإن تحوُّلَهما معًا إنما يعكس ملامح تجربة القرن الثاني الهجري، الذي عاشَا فيه، التي تتكشف عن حقيقة تُبدِي الفقه بوصفه الأداة الفاعلة في إنجاز الحراك الاجتماعي فرديًّا وجماعيًّا، حتى لقد استوقَف البعض أنه «لما انقرض عهد الصحابة ما بين تسعين ومائة من الهجرة وجاء عهد التابِعِين انتقل أمْر الفتيا والعلم بالأحكام إلى الموالي إلا قليلًا»، عن عطاء قال: «دخلت على هشام بن عبد الملك، فقال: هل لك عِلم بعلماء الأمصار؟ قلت: بلى، قال: فمَن فقيه المدينة؟ قلت: نافع مولى ابن عمر، وفقيه مكة عطاء بن رباح المَولَى، وفقيه اليمن طاوس بن كيسان المَولَى، وفقيه الشام مكحول المَولَي، وفقيه الجزيرة ميمون بن مهران المَولَى، وفقيه البصرة الحسن وابن سيرين المَولَيان، وفقيه الكوفة إبراهيم النخعي العربي ... قال هشام: لولا قولك عربي لكادَت نفسي تخرج.»[٨٠] ولعل ذلك يرتبط بإدراك الموالي أن سعيًا إلى تغيير وضعِيَّتهم كجماعةٍ مَسحوقة في زمن

مصعب بن عبد الله الزُّبَيري: «مِثلُك يذهب بمروءته في هذا (أي الشعر)، أين أنت من الفقه؟» إنما يكشف عن تحوُّل المركزية في الثقافة من الشِّعر إلى الفقه، وعن ربط هذه المركزية الجديدة للفقه، بمركزية النَّسب وعُلوِّه. انظر: ابن حجر، توالي التأسيس، (سبق ذكره)، ص١١٨.

[٨٠] مصطفى عبد الرزاق، الإمام الشافعي، (سبق ذكره)، ص٣٨.

الأمويين، لم يكن ليتحقق إلا عبْر امتلاك ناصية الفِقْه، فاحتكروا الاشتغال به باستثناء عربي واحد.[81]

ولعله ليس أصرح من أبي حنيفة في الإقرار بأن ما يقف وراء تحوُّله إلى الفقه ليس شيئًا إلا التكسُّب والرياسة في الدنيا، فقد أورد عنه تلميذه الأكبر أبو يوسف قوله: «لما أردتُ طلَب العلم جعلتُ أتخيَّر العلوم وأسأل عن عواقبها (في الدنيا طبعًا) فقيل لي: تعلَّمِ القرآن، فقلتُ: إذا تعلَّمْت القرآن وحفظْتُه، فما يكون آخره؟ قالوا: تجلس في المسجد ويقرأ عليك الصبيان والأحداث، ثم لا تلبث أن يخرج فيهم من هو أحفظ منك أو يساويك في الحفظ، فتذهب رياستك، قلتُ: فإن سمعتُ الحديث وكتبتُه، حتى لم يكن في الدنيا أحفظَ مني؟ قالوا: إذا كبرتَ وضعفت حدثت واجتمع عليك الأحداث والصبيان، ثم لم تأمن أن تغلط فيرموك بالكذب، فيصير عارًا عليك في عَقِبك، فقلت لا حاجة لي في هذا، ثم قلتُ: أتعلَّمُ النحو، فقلتُ: إذا تعلمتُ النحو والعربية ما يكون آخر أمري؟ قالوا: تقعد مُعلِّمًا وأكثر رزقك ديناران إلى ثلاثة، قلتُ: وهذا لا عاقبة له، قلتُ: فإن نظرتُ في الشِّعر، فلم يكن أحدٌ أشعر مني، ما يكون من أمْري؟ قالوا: تمدح هذا فيَهَب لك ويحملك على الدابة أو يخلع عليك خلعة، وإن حرمَك هجوتَه، فصرتَ تقذف المحصَنات، فقلتُ: لا حاجة لي في هذا، قلتُ: فإن نظرتُ في الكلام فما يكون آخره؟ قالوا: لا يسلم مَن نظر في الكلام من شنعات الكلام فيُرمى بالزندقة، فإما أن يُؤخَذ فيُقتل، وإما أن يسلم فيكون مذمومًا، قلتُ: فإن تعلمتُ الفقه؟ قالوا: تُسأل وتفتي الناس وتُطلَب للقضاء إن كنتَ شابًّا، فقلتُ: ليس في العلوم شيء أنفع من هذا، فلزمتُ الفقه وتعلمته.»[82] وإذن فإنه التنقل بين علوم العصر كافة من القرآن والحديث إلى النحو واللغة والشعر، إلى الكلام ثم أخيرًا إلى الفقه، الذي لا شيء يدفع فقيهًا، بقدر أبي حنيفة إلى الاشتغال به إلا ما وراءه من النفع والتكسُّب وغيرها من العواقب في الدنيا، التي بدا وكأنها محصورة في الفقه، ولا شيءٍ سواه.

والحق أن ذلك ما تتكشف عنه حقيقة أن الشافعي بدوره، قد راح يتنقل بين معارف وعلوم عصره حتى استقر على الفقه، وعلى نحوٍ يبدو معه أن تجربة الشافعي في الاستقرار

---

[81] وهكذا فإن ما أشار إليه ابن خلدون من تفوُّق الموالي–العجم، في العلوم على العرب، لا يرتبط بأي شروطٍ عقلية، بقدر ما يرتبط بأوضاعٍ اجتماعية بالأساس، وأعْنِي من حيث انشغل العرب بالسيف (فاتحِين)، فيما تركوا لغيرهم القلم (مُنظِّرين).

[82] نقلًا عن: مصطفى عبد الرزاق، الإمام الشافعي، (سبق ذكره)، ص٢٣–٢٤.

على الفقه بعد تَطوَافه المعرفي على علوم عصره، تكاد تحمل نفس ملامح تجربة أبي حنيفة الأسبق؛ حيث كان في ابتداء أمْره يطلب الشعر وأيام العرب والأدب، ثم أخذ في الفقه، وبما يلوح من أنَّ النفع هو ما كان يسعى وراءه مثل سلفه، وعلى نحوٍ مَا تؤكد نصيحة نسيب له رآه يطلب العلم، فقال له: «لا تعجل بهذا، وأقبل على ما ينفعك (يعني التكسب).»[٨٣] لكنه قد راح يخفي مُبرِّر هذا التحول إلى الفقه وراء المتعالي (الذي يبدو وكأنه الوحي) ومن دون أن يردَّه إلى شَرْطه في الواقع (الذي هو النفع)، حيث يروي مُبرِّرًا تحوُّله «كنت أنظر في الشعر فارتقيتُ عَقبة بمِنًى، فإذا صوت من خلفي يقول: عليك بالفقه.»[٨٤] ومن دون أن يحدد مصدر هذا الصوت المُبهَم؛ ليرسخ المخايَلة بأن الغيبي والمُفارِق هو الأصل في تحوُّله إلى الفقه، وليس شيئًا من العواقب في الدنيا، وبما يَئُول إليه ذلك من أن تحوَّلَه مشروط بما يفرضه المقدَّس، وليس المدنَّس، وبالطبع فإنه كان يرسخ هنا أَحَدَ أهم ثوابته في التفكير بالمتعالي وإهدار الواقعي، وهو الثابت الذي اشتغل كليًّا أثناء بنائه لنصه، ثم راح يستعيده هنا لترسيخ المُخايَلة بقداسة شخصه أيضًا، وأعْنِي من حيث ما تَئُول إليه الرواية من جعْل شخصه موضوعًا لخطابٍ مُتعالٍ، وبكيفيةٍ تكاد معها تجربة الصوت المُبهَم يأتيه من خلفه على عقبةٍ بجبل منًى، أن تكون ترجيعًا لنفس تجربة الصوت المبهَم يأتي بالوحي إلى النبي على الجبل كذلك، ولعل مما يتجاوب مع تلك المخايَلة، على نحوٍ كاملٍ أنه إذا كان الصوت المبهَم قد جاء يتنزل على النبي بالرسالة، فإن الشافعي قد أبى إلا أن يجعل مِن نفسه صاحِبَ رسالة بالمِثْل، وذلك حين مضى يمنح نَصَّه المُهم في الأصول، اسم «الرسالة»، التي أَبَى البعض إلا أن يرتفع بها — كرسالة النبي — إلى مَقام الصدور عن المُفارِق، ولعل ذلك — لا محالة — هو ما تقطع به دلالة قول الترمذي: «تفقَّهتُ لأبي حنيفة، فرأيت النبي ﷺ في منامي، وأنا في مسجد مدينة النبي ﷺ، عام حججت، فقلتُ: يا رسول الله قد تفقَّهتُ بقول أبي حنيفة، أفآخذ به؟ فقال: لا، فقلتُ: آخُذُ بقول مالك بن أنس؟ فقال: خذ منه ما وافق سُنَّتي، قلتُ: أفآخُذ بقول الشافعي؟ قال: ما هو له بقول، إلا

[٨٣] ابن حجر، توالي التأسيس، (سبق ذكره)، ص١١٧–١١٨.

[٨٤] الشافعي، أحكام القرآن، (سبق ذكره)، ج١، ص٦، وإذا كان ثَمَّة مَن رد هذا التحوُّل إلى سُمُو «النَّسب»، كما سبقت الإشارة، فإن ذلك ينطوي على الاتساع بِالمتعالي ليشتمل على النَّسب، إلى جانب الوحي.

أنه أَخَذ بسُنَّتي وردَّ على ما خالفها.»[٨٥] وهكذا تمضي الرواية، في سياق تكريسها لأفضلية الشافعي على أبي حنيفة ومالك، إلى التعالي بقوله الفقهي إلى حدِّ اعتباره ليس قولًا له على الحقيقة، بل هو قول النبي منطوقًا به على لسانه. وإذ هو التماهي، هكذا، بين قول النبي وما ينطق به الشافعي، فإن ذلك يَئُول إلى المخايَلة بأن دلالة ما هو مشهور من أن النبي «لا ينطق عن الهوى»، لا بد أن تتسع لتستوعب، أيضًا، قول الشافعي، وهنا يُشار إلى أن تسمية «الرسالة» — ذات الدلالة — لا تكتفي بأن تُيسِّر للشافعي إنتاج مُخايَلة التماهي مع النبي فقط، بل وتشير إلى الطابع التأسيسي لعملِه الأصولي.

والعجيب أن هذه التجربة نفسها، سوف تتكرَّر مع الأشعري، بعد موت الشافعي بأكثر من قرن، وذلك حين يأتِيه التوجيه بصوت النبي، صريحًا هذه المرة، بضرورة أن يتحول عن الطريقة التي كان عليها (في العقيدة)، ليؤسِّس طريقته التي سوف تتحقَّق لها السيادة، بتأثير ما تعكسه تلك التجربة من الانْبِناء بحسب توجيه المُفارِق وأمْره، ولعل ذلك يعكس حرص الآباء المؤسِّسين لخطاب الثقافة السائدة في الإسلام على فكِّ تجربتهم مما يحدِّدها في الواقع، والتَّعالي بها إلى الصدور عن المُفارق والمتعالي، كيما تكتسبَ قداسته وحصانته.

وهكذا فإن التجربة الأولى والأهم في «تأسيس التقديس» ضمن الثقافة، عن طريق تكريس سُلطة الأصل وتثبيتها، وبكل ما يلازمه، فيؤسِّس له أو يتأسَّس به من تكريس سُلطة النَّسب/الشخص/الأب وتثبيتها، إنما تجد القدر الأكبر مما يؤسِّسها في الأغوار السحيقة للنفسي والاجتماعي، بل وحتى السياسي الذي يبدو قارًّا تحت سطح نص الشافعي، يتأسَّس عبْر ما يكرسه من التثبيت لسُلطة الأصل، دليلًا أو نصًّا «في الفقه» وأبًا حاكمًا «في السياسة»، ثم تثبيته للعلاقة مع هذه السُّلطة اتباعًا وخضوعًا فقط، إن ذلك يعني أن النظام الفقهي يؤسِّس رمزيًّا لثوابت النظام السياسي، ونمَط العلائق وطبيعتها داخله، وليس يُؤثِّر في قوة هذا التأسيس أن يكون الشافعي قد أظهر عزوفًا عن الانخراط في أي ممارَسةٍ سياسية، بل وسعَى إلى وضع نفسه خارج سياق السياسة كليًّا؛ لأن الأمر يتجاوز النوايا والمقاصد الواعية، إلى التجاوُب البنيوي بين الفقهي والسياسي، وهو الحاسم في أي تحليل.

---

[٨٥] أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق إحسان عباس، (دار الرائد العربي)، بيروت، ١٩٧٠م، ص١٠٥.

والحق أن الأمر يتجاوز مجرَّد هذا الحضور الرمزي للسياسي في خطاب الشافعي، إلى ما يبدو من أن «رسالة» الشافعي، تكاد — بحسب نص أسبق منها ويحمل، وهو أمر له دلالته، نفس عنوانها، وأعني «رسالة الصحابة» لابن المُقفَّع — أن تكون تحقيقًا لأحد المَطالب السياسية الصريحة للدولة العباسية، وأعني به مَطْلب توحيد السُّلطة الفقهية، فإذ أدرك ابن المُقفَّع (وهو المنظِّر الأيديولوجي الكبير للدولة العباسية) الخطورة السياسية البالغة لاختلاف وتناقُض الأحكام الفقهية بين الأمصار والنواحي الخاضعة لسلطة الدولة، «والتي بلغ اختلافها أمرًا عظيمًا في الدماء والفروج والأموال، فيُستحل الدم والفرج بالحيرة، وهما يُحرَّمان بالكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة، فيُستحل في ناحيةٍ منها ما يُحرَّم في ناحيةٍ أخرى.»[٨٦] — فإنه قد راح ينصح بضرورةٍ توحيد السُّلطة الفقهية، مخاطِبًا الخليفة العباسي: «فلو رأى أمير المؤمنين (يعني أبا جعفر المنصور) أن يأمر بهذه الأقضية والسِّيَر المختلفة، فتُرفع إليه في كتاب، ويُرفع معها ما يَحتجُّ به كل قومٍ من سُنَّة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك، وأمضى في كل قضيةٍ رأيه الذي يُلهِمه الله ويعزم له عليه، وينهى عن القضاء بخلافه، وكَتَب بذلك كتابًا جامعًا، لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلِطة الصواب بالخطأ حكمًا واحدًا صوابًا، ورجونا أن يكون اجتماع السير قُرْبة لإجماع الأمر برأي أمير المؤمنين، وعلى لسانه.»[٨٧] وفضلًا عن أن ما بدَا لابن المُقفَّع وكأنه من قبيل الفوضى الفقهية، المهدِّدة للوحدة السياسية للدولة، هو بعينه ما يكاد يقف وراء إبطال الشافعي للاستحسان، وذلك انطلاقًا من أنه «لا ضابط له، ولا مقاييس يُقاس بها الحق من الباطل، فلو جاز لكل مفتٍ أو حاكم أو مجتهِد أن يستحسن فيما لا نص فيه، لكان الأمر فرطًا، ولاختَلَفت الأحكام في مُنازَلة (النازلة) الواحدة على حسب استحسان كل مفتٍ، فيُقال في الشيء ضروب من الفتيا والأحكام، وما هكذا تُفهم الشرائع، ولا تُفسَّر الأحكام.»[٨٨] فإن قراءةً لرسالة الشافعي، بما تنطوي عليه من مَركَزة الأصول الفقهية حول سُلطة النص، على نحوٍ تختفي معه أي إمكانية للاختلاف بما هو، بحسبه، نتاج للقول بالرأي الذي هو قرين الهوى لا محالة، لتكاد تَئُول إلى أنها مجرَّد تجسيد لنصيحة ابن المُقفَّع لأمير المؤمنين العباسي ولكن بعد

[٨٦] ابن المُقفَّع، رسالة الصحابة، ضمن آثار ابن المُقفَّع، (سبق ذكره)، ص٣٥٣.

[٨٧] المصدر السابق، ص٣٥٤.

[٨٨] الشافعي، الأم ج٧، (كتاب إبطال الاستحسان)، (سبق ذكره)، ص.

التغطية بالنص-الأصل على الأمير-الأب، وإذ يتكشف نص الشافعي، على هذا النحو، عن دلالةٍ سياسية صريحة، فإنه لا يؤثر في حضور تلك الدلالة أن يكون قصد الشافعي — بحسب البعض من دارسيه[٨٩] — هو ضبط وتقنين الفقهي وتحريره من هيمنة السياسي، وليس وضعه في خدمته بحسب ما أراد ابن المُقفَّع، فحتى مع صرْف النظر عن أن موضوعية الدلالة تتجاوز ذاتية القصد، فإنه يبقى أن السعي إلى تقنين الفقهي وتحريره من قبضة السياسي هو بذاته عمل ذو دلالة سياسية أيضًا، وأعْني من حيث يتعلق الأمر «بمصطلَحاتٍ تمس، في خاتمة التحليل، الحقل السياسي، وتقترب منه.»[٩٠] وبما يحيل إليه ذلك من أن الدلالة السياسية للفقهي (مصطلحًا وبنية) تبقى حاضرة، حتى حال تعلق الأمر بالسعي إلى مُخاصَمة السياسة والتحرر من قبضتها.

والغريب حقًّا أنه لن يكاد يمر قرنٌ بعد الشافعي، إلا وتُستعاد تجربته في تأسيس التقديس كاملة، ضمن سياق الجناح العقيدي لعلم الأصول، وأعْنِي علم «أصول الدين»، وعن طريق الأشعري، الذي سوف يكرِّس الحضور الكامل للأصل وهيمنته على نحوٍ مطلَق في الثقافة بأسرها، والحق أن خطاب الأشعري يكاد أن يكون بأسره تنظيرًا أكثر شمولًا واتساعًا للمسكوت عنه والمُضمَر الذي يتأسس عليه خطاب الشافعي كله، ومن هنا أن الخطاب الفقهي الشافعي إنما يجد (ورغم أسبقيته التاريخية) ما يؤسِّسه في الخطاب العقيدي الأشعري (الذي وإن كان اللاحق «تاريخيًّا»، فإن أوليته تتأتى من كونه الخطاب المؤسِّس معرفيًّا)، تمامًا بمثل ما أن الخطاب الأشعري سوف يجد في الخطاب الشافعي أحد تحققاته أو تَعيُّناته الأسبق تاريخيًّا.

والحق أنه، ومع إمكان صرف النظر عن هذه الأسبقية (تاريخية أو معرفية) للواحد منهما على الآخَر، فإن التجاوب بينهما، سواء على صعيد ما يمارسانه وينتجانه، أو حتى حين يكونان موضوعَين لممارَسة، يكاد يبلغ حد التماثل الكامل، فإذ انطلق الشافعي يبلور خطابه ضمن سياق الممارسة الفقهية التي ابتدأت مع الصحابة حتى بلغت أصحاب المذاهب السابقة عليه، واتسعتْ لكل ضروب العقلي والتاريخي والواقعي، وإلى حد استدماج هذه الضروب التي تتكشف عن الفاعلية الكاملة للإنساني، ضمن بناء

---

[٨٩] عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السُّلطة العلمية في الإسلام، (دار المنتخب العربي)، بيروت، ط١، ١٩٩٤م، ص١٥٧ وما بعدها.

[٩٠] المصدر السابق، ص١٥٧.

الأدلة الفقهية ذاتها (رأيًا وأعرافًا وتقاليد وخبرات محلية وغيرها)، ثم راح الشافعي يُحدث انقطاعًا داخل هذه الممارَسة تحوَّلَت بمقتضاه من الاتساع للإنساني، وإلى حدِّ استِدْمَاجه ضمن بنائها، إلى إهداره، والاستغراق فقط في بناء الدليل-النص، كأصلٍ لا سبيل إلا إلى احتذائه والتفكير به، فإن الأشعري، بدوره، لم يفعل إلا أن راح يمارس هكذا، وأعْنِي أنه أيضًا قد راح يَقطع مع ممارَسةٍ عقائدية انفتحَتْ خلالها الفِرَق المتصارعة على ضروبٍ من التاريخي والواقعي راحَت تنعكس على الأبنية العقائدية لهذه الفِرَق التي تتكشف مجرَّد تسمياتها (خوارج ومعتزلة ومرجئة وشيعة) عن الاتساع للتاريخي إلى حد أن تأخذ منه اسمها ذاته، ليتعالى — وهو الذي كان جزءًا من هذه الممارَسة المنفتحة — إلى حدِّ التَّنكُّر لهذا الواقعي والتاريخي (وهو ما يتكشف عنه ما جرى معه من التحول — فيما يتعلق بمجرَّد تسمية فرقته «الأشعرية» — من التاريخي إلى الشخصي، بكل ما يهيم حول شخص الأشعري بالذات من أطياف المُتعالي ومُخايَلاته، وذلك على الضِّد من «السياسي» الذي يحيل إليه التاريخي الذي ارتبطت به الفرق الأسبق)، ومستغرقًا في ضربٍ من التفكير بما نُصَّ عليه، أو رُوي عنه، أو بما أُجْمِع واتُفِقَ عليه.[٩١]

ومن هنا فإنه إذا كانت تنظيرات الفِرَق قبله قد اتسعت، إبَّان تحليلها للممارَسة السياسية اللاحقة على وفاة النبي ﷺ، للوعي بفاعلية «منطق القبيلة» الذي راح يعمل في صوغ الأحداث عن طريق مبدأ الشوكة أو الغلبة، حتى وإن تزركشت بالشورى، فإن الأشعري قد راح يهدر كل ذلك، ليؤسِّس ما جرى من تلك الممارَسة على مجرد الدليل من «النص أو الإجماع»، رغم أنه لا وجود لأي منهما في أحداث تلك الحقبة بحسب أي تحليلٍ نزيه، ولعل الأصل في ذلك هو الرغبة في التعالي بتلك اللحظة في الماضي إلى فضاءٍ تكتسب فيه قداسة (النص والإجماع) التي لا بد أن تنسرب، لا محالة، إلى سياسة الحاضر بوصفها مجرد امتداد لتلك اللحظة في الماضي، وإذن فإنه السعي إلى تقديس الحاضر هو ما يؤسِّس لتقديس الماضي بوصفه الأصل لهذا الحاضر، وبالطبع فإنه يبقى أن هذا

---

[٩١] فعلى مدى نصه المؤسِّس القصير «الإبانة عن أصول الديانة»، الذي لا تتجاوز صفحاته السبعين عددًا استخدم الأشعري ما يدنو من ثلاثمائة وخمسين أثرًا من القرآن والحديث والصحابة والعلماء وحملة الآثار، بل وحتى آثارًا ليست منسوبة لأحد، الأمر الذي يعني أن نحو خمسة آثار تقريبًا تحضر في كل صفحةٍ من صفحات نصه وبما يحيل إلى سيادة آلية التفكير بالنص على بناء خطابه على نحوٍ كامل. انظر: الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، نشرة قصي الخطيب (القاهرة: المكتبة السلفية، د.ت).

التفكير الأشعري بالأصل (نصًّا أو إجماعًا)، والإهدار للتاريخي والواقعي، إنما يتجاوب على نحوٍ كامل مع ما سبق الإلماح إليه من إهدار الشافعي للتاريخ (المتعلق بفتح مكة) لحساب الأصل الفقهي.

بل إنه — وحتى حين — أصبح الواحد منهما موضوعًا لممارسةٍ خَطابية، فإن تماثلهما قد أبى إلا أن ينتج نفسه كاملًا أيضًا، فإذ تعالَى كاتِبُو مَناقِب الشافعي (متابِعِين له) بقومه وعشيرته إلى حدٍّ جعلهما موضوعًا لخطابٍ إلهي، فإن كاتب سيرة الأشعري قد أبى، بدوره، إلا أن يتعالى بقومه (أي الأشعري) أيضًا، إلى مقامٍ صاروا فيه موضوعًا لخطابٍ نبوي، بل وإلهي،[92] ومن جهةٍ أخرى فإنه إذا كان الربط بين الشافعي والنبي (وهو رأس قومه) قد تجاوز مجرَّد الربط بينهما نسبًا إلى الربط بينهما فكرًا، فإن الأمر نفسه قد جرى فيما يتعلق بالأشعري حيث تجاوَز الربط بينه وبين الصحابي أبي موسى الأشعري (ولاحِظِ المخايَلة بالصحابي هنا) مجرَّد الربط بينهما نسبًا، إلى الربط بينهما فكرًا أيضًا،[93] وبما يعني تماثُل الواحد منهما مع الآخَر فيما يتعلق بإعادة إنتاجه لسلفه «نبي أو صحابي»، بل إن الأمر قد راح يتجاوز، مع الأشعري، مجرَّد الارتباط بالصحابي إلى مخايَلة الارتباط بالنبي، ليس نسبًا، بل فكرًا وتجربة؛ إذ الحق أن تحليلًا للرواية المتداوَلة عن تجربة التحوُّل التي مرَّ بها الأشعري إنما تتكشف، بلا أدنى مواربة، عن السعي إلى التماثل الكامل مع النبي تجربةً وفكرًا، والمدهش أن التجاوب بين الخطابين (الشافعي والأشعري) في تأسيس التقديس إنما يتجاوز ذلك كله، إلى التماثل على صعيد التجربة الحية القارة وراءهما أيضًا، وأعني من حيث إن تجربة الأشعري إنما ستجد، بدورها، ما يؤسِّسها كاملًا في ذات الأغوار السحيقة للنفسي والاجتماعي، وحتى السياسيين، ولكن على نحوٍ أكثر مراوغة وتعقيدًا.[94]

فإذا كان تحليل نص الشافعي قد تكشَّف عن أن كافة المركزيات المنتِجة للتقديس في خطابه، إنما تدور وتنبثق من مركزية النسب/الأصل، فإنه يبدو أن تحليل هذا التمركز

[92] ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، سبق ذكره، ص٤٣ وما بعدها.

[93] الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، (القاهرة، مكتبة الحلبي، ١٩٦٨م)، ج١، ص٩٤.

[94] لولا تخوُّف الاستطالة (وقتًا ومساحة) لاتَّسَع التحليل لتفكيك ضروب من التقديس أكثر خفاء ومراوَغة؛ ولهذا فإن الأمر لا يتجاوز هنا توطئة لها ما بعدها.

الشافعي حول النسب/الأصل، إنما يقتضي الانتقال إلى ضربٍ من التحليل يكاد يتعارض كليًّا مع آلية تحليل الخطاب المتداولة في هذه الدراسة، وأعْنِي من حيث اقتضى الأمر ضرورة تجاوُز تحليل النص (وهو الوحدة الصغرى في الخطاب) إلى تحليل الشخص، تجربة ومسيرة، وهنا فإن تحليلًا أوليًّا قد آل إلى إمكان القراءة الفرويدية للشافعي/الشخص (وليس النص)، وأعْنِي من حيث إنه قد عاش تجربةً مؤلِمة لم يجد سبيلًا للتخلُّص من تداعياتها المريرة، إلا عبر الالتياذ بنسبه القرشي، الأمر الذي جعله يتعالى بهذا النسب إلى مرتبة النسب/الأصل/المركز الذي راح يؤسس لنمطٍ من التفكير تحققت له السيادة كاملة داخل الثقافة هو نمط التفكير بالأصل (سواء كان هذا الأصل نصًّا، شاع التفكير به تراثيًّا، أو نموذجًا جاهزًا ومكتملًا يشيع التفكير حداثيًّا)، وضمن نفس السياق، فإنه يبدو أن الرغبة المكبوتة في قتل الأب المعتزلي البديل (وأعني «زوج» أم «الأشعري») كانت أحد أهم الدوافع الخفية وراء تحولات الأشعري وقفزاته العقائدية التي يكاد ينتظمها ثابت الإعلاء والتسامي.

وبالطبع فإنه كان لا بد مع اكتمال تأسيس التقديس عن طريق الأشعري وأفراد سلالته الكبيرة،[٩٥] وانسرابه إلى بناء الثقافة، بل واستحالته إلى أحد أهم ثوابت نظامها العميق، أن لا تتوقف الثقافة عن إنتاجه أبدًا في صورٍ وأشكالٍ شتَّى تتضافر كلها في إضفاءٍ للتقديس وخلْعِه على «أنظمة وأفكار ومذاهب وأشخاص»، وعلى نحوٍ راح يتيسر معه التعالي بالحُكَّام (الذي سيتكشف الخطاب لاحقًا، ومع الغزالي والرازي بالذات، عن أنهم هم موضوع التقديس وقصده)، إلى مقام الآلهة أو حتى أنصافها،[٩٦] وبالمبشرين بهم وحاملي صولجانهم إلى مصافِّ الأنبياء، وحتى بالأيديولوجيين وخادمي البلاط إلى حضرة الأولياء الذين ليس لأحدٍ أن يقاربهم سؤالًا واعتراضًا، وإلا فهو «التكفير» جزاء من يخرق أستار التقديس فتنكشف عورات أحمق تعيس، ويسقط القناع عن جلالة الرئيس.

---

[٩٥] وإلى حد أن واحدًا من أفراد هذه السلالة — أعني الرازي — سيجعل من تأسيس التقديس عنوانًا لأحد كتبه.

[٩٦] فليس من معنى لإصرار الإعلاميات العربية على تفخيم الحكام — رغم كل بؤسهم — بأوصاف الجلالة والسمو بكل ما تُخايِل به إيحاءات معلومة، إلا تثبيت المخايَلة بما سبق وانسرب من بناء الثقافة إلى الوعي، واللاوعي الجمعي بالأحرى، تعاليًا بالسلطان إلى مقام الإله.

الفصل الثالث

ما وراء الأصول الأشعرية

انزياحات المدنَّس ومُخايَلات المقدَّس

«معاشر الناس: إنما تَغيَّبتُ عنكم هذه المدة؛ لأني نظرتُ فتكافأَتْ عندي الأدلة، ولم يترجَّح عندي شيء على شيء، فاستهديتُ الله تعالى، فهداني إلى اعتقاد ما أودعْتُه في كتبي هذه، وانخلعْتُ من جميع ما أعتقده كما أنخلع من ثوبي هذا.»

«مقطع من رواية على لسان الأشعري،
يَردُّ فيها تَحوُّله إلى ما يشبه الأزمة النفسية/الفكرية»

«فلما كانت ليلة سبع وعشرين (من رمضان)، وكان من عادته (أي الأشعري) سَهَر تلك الليلة، أَخَذَه من النعاس ما لم يتمالك معه السهر، فنام وهو يتأسَّف على ترْك القيام فيها، فرأى النبي ﷺ ثالثًا، فقال له: ما صنعتَ فيما أمرتُك به؟ فقال: قد تركتُ الكلام يا رسول الله، ولزمتُ كتاب الله وسُنَّتك، فقال له: أنا ما أمرتُك بترك الكلام، إنما أمرتُك بنصرة المذاهب المروِيَّة عني، فإنها الحق، قال: فقلتُ: يا رسول الله، كيف أدع مذهبًا تصورتُ مَسائله، وعرفتُ دلائله منذ ثلاثين سنة، لرؤيا، قال، فقال لي: لولا أني أعلم أن الله يُمِدُّك بمددٍ من عنده لما قمتُ عنك حتى أُبيِّن لك وجوهها، فجِدَّ فيه، فإن الله سيُمِدُّك بمددٍ من عنده.»

«مقطع من رواية عن الأشعري
ترتد بِتحوُّله إلى أمرٍ نبوي»

«كان يأتيني شيء واللهِ ما سمعتُه من خصمٍ قط، ولا رأيتُه في كتاب، فعلمتُ أن ذلك من مدَد الله الذي بشَّرَني به رسول الله.»

«قولٌ للأشعري — أورده ابن عساكر —
يُخايِل فيه بالتواصل مع الإلهي»

تكاد أي قراءةٍ جدية للأشعرية، أن تنتهي إلى أن واقع هيمنتها وسطوتها الواسعة في عالم الإسلام، لا ترتبط بكفاءة خِطابها النظري واتساقه، بقدر ما ترتبط بشروطٍ تقع خارج حقل النظر كليًّا، وأعْنِي في عالم الواقع الذي يكاد وحده أن يبرر هيمنتها الكاملة، فالحق أن الخطاب النظري للأشعرية، يبدو مسكونًا بما يرزح تحت وطْأَته، من ضروب الإرباك والتناقض، التي نتجت، للمفارَقة، بتأثير ضغوط الخارج وتحديداته، وبحيث يبدو وكأن تحديدات الخارج تعمل بالنسبة للخطاب الأشعري، لا كسياقٍ يبنى فيه هيمنته فقط، بل وكمصدرٍ لما يسكنه من الإرباكات أيضًا، وإذ يحيل ذلك إلى مركزية الخارج في بلورة كل من الهيمنة والمأزق، فيما يتعلق بالأشعرية، في آنٍ معًا، فإنه يلزم التنويه بضربٍ من التمايز بين «الخارج»، كأصلٍ لهيمنة الخطاب الأشعري، وبينه كمصدرٍ لإرباكاته، ولكن مع ملاحظة أن هذا التمايز لا يحيل إلى الانقطاع الكامل بين نوعين مختلفَين من «الخارج»، حيث الأمر لا يتجاوز حدود مجرَّد التمييز الإجرائي الذي تقتضيه القراءة.

فإذ يحيل انبثاق الأشعرية، وسيادتها داخل الثقافة الإسلامية، إلى شروطٍ ذاتية وموضوعية تتحدد بها في الخارج، فإنه فيما يحيل «الخارج» كأصلٍ لهيمنة الأشعرية وسيادتها، إلى تجاوُب خطابها مع شروطٍ موضوعية تقوم في الواقع التاريخي، وهي شروط تستدعي حضور الخطاب وتبرره، بقدر ما إن الخطاب يمثل، هو نفسه، استجابة لها، فإن «الخارج» كمصدرٍ لما تلبسها من ضروب التناقض والإرباك، يحيل إلى ما يبدو وكأنه الشرط الذاتي أو الشخصي،[١] المتعلِّق بالتحوُّلات التي مرَّ بها شخص مؤسِّس الأشعرية، وأعْنِي أبَا الحسن الأشعري، الذي تكاد تحولات حياته أن تحدِّد الإطار الذي انبثقتِ الأشعرية داخله مع مَطلع القرن الرابع الهجري، وبالطبع فإن ذلك لا يعني أن تناقضات

[١] وهو أيضًا بمثابة «خارج» بالنسبة للخطاب، وذلك ابتداء من انْبِناء الخطاب — أي خطاب — بحسب منطق خاص، يجعله مستقلًّا عن شخص منتجه.

الخطاب الأشعري وإرباكاته تتأتَّى فقط من الشرط الذاتي المؤسس له، وذلك من حيث يبدو أن هذا الشرط نفسه قد لعب دورًا، بحسب ما ستكشف القراءة في تثبيت هيمنة الخطاب وترسيخها.

ورغم وعْي هذه القراءة بأن سعيًا إلى الإمساك بما يقوم وراء تأسيس الأصول الأشعرية، لا بد أن ينشغل بما يقف وراء انبثاقها من شروطٍ ذاتية وموضوعية معًا، فإنه يلزم التنويه بأن حدود الانشغال فيها، لن تجاوز، في الأغلب، حدود ما هو ذاتي، ليس فقط لأن الشرط الموضوعي إنما يشتغل عن طريق الذاتي، فيما يتعلق — على الأقل — بلحظة التأسيس والانبثاق؛ بل ولأن الشرط «الذاتي» قد لعب دورًا بالِغ المركزية في تأسيس الأشعرية بالذات، وإلى حدٍّ استحالة تحليل انبثاقها بمعزلٍ عن الفاعلية المؤثِّرة لهذا الشرط، وإذ يحيل هذا الشرط الذاتي إلى ما يتعلق بالتحولات الحادة والعنيفة التي عرفتها حياة الأشعري، فإن هذه التحولات التي كانت الأصول الأشعرية هي نتاجها الأهم، لا تجد ما يفسرها إلا في قلب تجربة نفسية معذَّبة، تلظى الرجل بنارها، وسعى للانعتاق من تداعياتها المُرَّة؛ ولأن الأصول الأشعرية لم تكن، هكذا، إلا أداةَ الأشعري في إنجازه لانعتاقه، فإنه قد راح يتعالى بها إلى أن تكون من قبيل المقدَّس الذي يتنزَّل من عالَم الملكوت،[٢] وذلك لكي يقطع الطريق على أي مَسعًى لربطها بالمدنَّس الذي يسكن عالم المكبوت، ولسوء الحظ، فإن مُعْظَم كاتِبي مَناقب الأشعري ودارسيه قد راحوا يرسخون لتصور الأشعرية — ابتداءً من هذا التعالي — كنتاجٍ لتوجيهٍ نبوي أو حتى إلهي، وليس كنتاجٍ لمكبوتٍ نفسي، لكن الحقيقة أن قراءة وإعادة تركيب روايات انخلاع الأشعري عن الاعتزال وتأسيسه لطريقته الأشعرية الجديدة — وهي موضوع هذه القراءة — تتكشف عن عنفٍ طافِح أحاط بهذا الانخلاع على نحوٍ بدَا معه الأمر وكأنه يتجاوز مجرَّد التوجيه النبوي إلى انفجارات المكبوت النفسي.

وبالطبع فإنه إذا كانت الأشعرية قد صدرت عن مثل هذه التجربة المضطربة، والمسكونة بهذا القدر الهائل من الشقاء والمرارة، فإنه لن يكون غريبًا أن تشقى بكل ما كان عليها أن تجابهه من ضروب الإرباك والتناقض، وإلى حد ما تكاد تنتهي إليه هذه القراءة من أنها (أي الأشعرية) هي خطاب التناقض بجدارة.

---

[٢] ولعل ذلك ما تؤكِّده، بجلاء، المَقاطع الثلاث المثبتة في مطلع هذا القسم، إذ هو التعالي، فيها، بالأصل في الإنشاء الأشعري من النفسي إلى النبوي، وأخيرًا إلى الإلهي.

وحتى مع صرف النظر عن ضروب الإرباك والتناقض التي هي نتاج ما يقوم وراء تبلوُر الأشعرية من الاضطراب والحصر النفسي، فإنه يبقى أن تَعالِي الأشعري — أو دارسيه وكاتِبِي مناقبه بالأحرى — بما يؤسِّس لأصول اعتقاده، من حلكة المكبوت إلى قداسة الملكوت، إنما هو أحد تجليات اشتغال واحدة من أهم الآليات النفسية التي تقف وراء ظهور الإبداع بأشكاله المختلفة، وأعني آلية الإعلاء والتَّسامي التي كان لها أن تفتح الباب أمامه، للإفصاح عن المكبوت والتحرر منه، ولكن ليس في شكل إبداعٍ إنساني هو — في الأغلب — ما تنحل إليه، بحسب التحليل النفسي، عقدة المكبوت، بل في صورة إلهامٍ رباني يتنزل من فيض عالم الملكوت، وإذن فإنه التسامي بالأشعرية إلى ما يقوم وراء الإنساني ويتعداه، على نحوٍ تستمد منه قداسة وحصانة، ترتفع بهما فوق أي نقدٍ أو مُساءلة، وهو الضرب من الارتفاع الذي يستحيل فهمه خارج القصد الإنساني إلى تأبيد الهيمنة وتثبيت الحضور، ومن جهةٍ أخرى، فإن اشتغال هذه الآلية النفسية لم يكن ليخفى، بل لعله يؤكد، حقيقة أن ما يقوم وراء أصول الأشعرية، ليس شيئًا إلا المكبوت النفسي يتخفى وراء الإلهام النبوي، وبما يعنيه ذلك كله من أن الشرط الإنساني، لا سواه، هو ما يقف وراء انبثاق الأشعرية.

انبثاق الأشعرية بين قداسة الأمر النبوي وانفجارات المكبوت النفسي

إذا كان «ابن خلدون» قد التفَتَ إلى انسراب — ما أسماه — «طريقة المتكلِّمين»، التي «يميلون فيها إلى الاستدلال العقلي ما أمكن؛ لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم»، إلى علم أصول الفقه، وراح يميِّزها عن «كتابة الفقهاء التي هي أمسُّ بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشواهد وبناء المسائل على النُّكت الفقهية.»[٣] فإنه لم يلتفِت بالمِثل إلى انسراب «الطريقة الفقهية» إلى علم الكلام، ولعل ذلك يرتبط بأن هذا الانسراب الأخير لم يتحقَّق بفعل «فقيه» راح يتسلَّل بخِطابه الفقهي وجهازه المفاهيمي إلى حقل الكلام، مثلما تَسلَّل المتكلمون باستدلالهم العقلي إلى حقل الفقه، بل إنه، وللمفارَقة، قد راح يتحقق، بحسب تعبير ابن خلدون، على يد «إمام المتكلِّمين» أنفسهم، وهكذا فبالرغم من أن ثمة آراء وكتابات كلامية

[٣] ابن خلدون، المقدمة، (سبق ذكره)، ج٣، ص١٠٦٥.

قد نُسِبت إلى مؤسِّسي «الطريقة الفقهية» الكبار، وأعْنِي أبَا حنيفة والشافعي وابن حنبل،[٤] فإن غلبة طابع الحِجَاج والتفنيد والرد والمُناظَرة على هذه الآراء والكتابات لم يكن ليهبها جدارة الارتقاء إلى مَقام العمل التأسيسي، الذي يقْدِر على تأسيس الكلام بحسب الطريقة الفقهية، وذلك — بالطبع — مع صرف النظر عن آراء شاعتْ نِسبتها إلى هؤلاء الفقهاء تَطعَن في علم الكلام وشرعيته وتُحذِّر من تَعاطيه ومُقارَبته، وإذن فإن فضل الامتداد بالطريقة الفقهية إلى علم الكلام يبقى للرائد الأكبر لا محالة، وأعْنِي به الأشعري الذي وإن كان قد فتق فنون الكلام وأسراره على طريقة المعتزلة حتى صار «للمتكلمين إمامًا»، فإنه لم يجِد لحظة انخلاعه عنهم إلا «طريقة الفقهاء» يُجابِه بها طريقتهم، وينتقم بها منهم، ويجعل منها محور عمله التأسيسي في الكلام.

ولأن انسراب الطريقة الفقهية إلى علم الكلام إنما يبدو، هكذا، كرد فعل مساوٍ في القوة ومضادٍ في الاتجاه لانخلاعه عن «طريقة الاعتزال» فإن وعيًا بأحوال هذا الانخلاع وأسبابه العميقة يبدو لازمًا قبل المصير إلى تحليل «الطريقة الفقهية» والمصائر التي آلَت إليها في علم الكلام، والحق أن أهمية هذا الوعي إنما تتأتَّى أيضًا من أنه يؤثِّر بقوةٍ على فهم طبيعة الإنجاز المعرفي للأشعري، حيث استقر — أو يكاد— فَهْم هذا الإنجاز بوصفه ضربًا من التوسط بين الطرق،[٥] وليس انقلابًا أو انخلاعًا كاملًا عن طريقة بعينها إلى طريقةٍ أخرى نقيضة.

والحق أن هذا الفهم الأخير للإنجاز الأشعري إنما يصدر عن قراءةٍ للأشعري بتابِعَيه الكبيرين، الباقِلَّاني والجويني، اللذَين أسَّسا في علم الكلام الأشعري ما اعتبره ابن خلدون «طريقة المتقدِّمين» التي تخايل بمثل هذا التوسط، وأعني من حيث راحَا يَستعيدان طريقة الاعتزال في الاستدلال، ولكن بعد فصْلِها — بالطبع — عن مضمونها العقائدي الذي يحدِّدها وتَتحدَّد به في آنٍ معًا، وأما قراءة للأشعري، لا عن طريق لاحِقِيه،

---

[٤] انظر: أبو حنيفة، الفقه الأكبر، بشرح الملا علي القاري، دار الكتب العلمية، بيروت ط١، ١٩٨٤م؛ الرازي، مناقب الإمام الشافعي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، ط١، ١٩٨٦م؛ أحمد ابن حنبل، الرد على الزنادقة والجهمية، ضمن كتاب علي سامي النشار وعمار الطالبي، عقائد السلف، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٠م، ص٥٣–١١٢.

[٥] ابن خلدون، المقدمة، (سبق ذكره)، ص١٠٨٠؛ وانظر كذلك: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط٤، ١٩٩١م، ص١١٨.

فإنها تتكشف عن انخلاعه الكامل عن الطريقة المعتزلية واسْتِلابه الكامل ضمن «الطريقة الفقهية» وعلى نحوٍ يستحيل معه الحديث عن توسُّطه بينهما؛ فإذ يَفترض التوسط تحليلًا وموازنةً عقلية هادئة بين طرَفين متباعِدَين بقصد العثور على نقاط التقاء بينهما تسمح بالتوسُّط، فإن ذلك ما لا يمكن افتراضه البتة في حال الأشعري، الذي آثر أن يجعل من إحدى الطريقتين «قرينًا للمعصية والضلالة»، في حين أن الأخرى «هي ديانته التي يدين بها»، وبما يعني أنه الانشطار الكامل بين طريقتين لا سبيل إلى الالتقاء أبدًا بينهما، وهو انشطار يتجاوز بحديَّته الصارمة حدود ما هو «عقلي» إلى ما هو «سيكولوجي»، وأعْنِي أنه لا يمكن أن يُحِيل إلى «عقل» يبغي الوساطة بقدر ما يُحِيل إلى سيكولوجيا «نفس» مُنشطِرة بين البراءة والإدانة، وإذا كان ذلك يعني أن «السيكولوجيا» — التي يستحيل تمامًا فَهْم هذا الانشطار خارج حدودها — هي نقطة البدء لا محالة، في فَهْم طبيعة الإنجاز المعرفي للأشعري، فإنه يبدو أن الطريق إلى اكتناه هذه السيكولوجيا والإمساك بمسار تفاعلاتها، إنما يبدأ من تحليل تلك اللحظة الحاسمة حقًّا، لا في مُنحنَى التطور الشخصي للأشعري فقط، بل — والأهم — في مسار الفكر الإسلامي بأسْرِه، وذلك من حيث آلَت إلى انبثاق النظام الذي قُدِّر له أن يحتل مركز السيادة، ويصوغ بناء الثقافة في الإسلام، وأعْنِي لحظة اعتلائه منبر المسجد في بغداد لينخلع من ثوبه حسب الرواية الشهيرة.

سيكولوجيا الانخلاع ... من المُصرَّح به إلى المسكوت عنه

ثمة روايتان ذائعتان عن انخلاع الأشعري من الاعتزال، تتكشف قراءتهما، لا عن مجرد الاختلاف بين عناصرهما فقط، بل عن دوران الواحدة منهما ضِمن فضاءٍ يغاير بالكلية ذلك الذي تدور فيه الأخرى؛ إذ فيما تجري أحداثُ إحداهما في فضاء المُفارَقة والتَّسامي الذي يرمي إلى المُخايَلة بعلو وقداسة، سوف يُستفاد منهما — لا محالة — في تكريس الهيمنة وتثبيت السيادة، فإن أحداث الأُخرى، وهي الأهم، تنطلق مما يجري في دهاليز نفس تعاني جرحًا غائرًا وأزمة دفينة يبدو أنها كان لا بد أن تَئُول إلى «الثورة» التي أجْلَاها ذلك المشهد المحتدم للرجل على منبر المسجد ينخلع من ثوبه في عنفٍ عارِم، لا ليعبِّر رمزًا — حسب الادعاء — عن إرهاصات عقيدة تنتصر، بل ليتخفَّف من «مكبوتات» ظلَّت لسنواتٍ مَقموعة، وقد آن أخيرًا أن تنفجر، وهكذا فإن قراءة للروايتين تتجاوز سطحهما إلى ما يَعتَمِل تحته، لتَتكشَّف عن أن «ثورة المكبوت» بما تنطوي عليه من دلالةٍ نفسية،

وليست أبدًا «حيرة المُرتاب الذي تكافأت عنده الأدلة» بما تحيل إليه من دلالةٍ عقلية، قد كانت هي الأصل فيما جرى للأشعري، وفي كلمةٍ واحدة، فإن ما جرى للرجل لم يكن من قبيل «التطور» الذي يمكن إرجاعه إلى مغامَرة «عقل»، بل كان من قبيل الانقلاب والتحوُّل الذي لا تفسير له إلا في مكبوتات النفس.

تحكي إحدى الروايتين أن الأشعري: «كان أولًا قد أخذ عن أبي علي الجبائي، وتبعه في الاعتزال، يُقال: أقام على الاعتزال أربعين سنة، حتى صار للمعتزلة إمامًا، فلمَّا أراده الله لنصر دينه، وشرح صدره لاتباع الحق، غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يومًا، ثم خرج إلى الجامع وصعد المنبر، وقال: يا أيها الناس: مَن عرفني فقد عرفني، ومَن لم يعرفني فأنا أُعرِّفه بنفسي: أنا فلان ابن فلان، كنتُ أقول بخلق القرآن، وأن الله تعالى لا يُرَى بالأبصار، وأن أفعال الشرِّ أنا أفعلها، وأنا تائبٌ مُقلِع، متصدٍّ للرد على المعتزلة، مُخرِج لفضائحهم، معاشر الناس: إنما تغيَّبْت عنكم هذه المدة؛ لأني نظرتُ فتكافأَتْ عندي الأدلة، ولم يترجَّح عندي شيء على شيء، فاستهديتُ الله تعالى، فهداني إلى اعتقاد ما أودَعْتُه في كتبي هذه، وانخلعتُ من جميع ما كنت أعتقده كما أنخلع من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به، ودفع الكتب التي ألَّفها على مذاهب السُّنة إلى الناس.»[٦]

ولعل نقطة البدء في تحليل تلك الرواية تنطلق من الوعي بما تنطوي عليه، ككل رواية، من «حدث» تدور حوله من جهة، و«سياق» يتأطَّر فيه هذا الحدث من جهةٍ أخرى، وأنهما يتجاوبان في إنتاج ما تستهدفه الرواية من دلالة «الإقصاء والإعلاء»، وإذا كانت عناصر «السياق» — الذي صنعه الراوي — تتوزع على بداية الرواية ونهايتها، فإن ما يرد — في البداية — من «أخذ (الأشعري) عن الجبائي المعتزلي، واتباعه له على الاعتزال لمدة أربعين سنة» إنما يتجاوَب مع ما أورده الراوي في نهاية الرواية من «انخلاعه عن الثوب والرَّمْي به»، فإن الأخذ (بما يستنبطه من دلالة الاحتياج بالمعنى المعرفي والنفسي) في البداية، إنما يتبعه الرمي والإلقاء (بما يعكسه من دلالة الاكتمال وعدم الحاجة) في النهاية، تمامًا بمثل ما إن الاتباع (بما يحمله من دلالة الخضوع) سوف يتلوه الانخلاع

[٦] السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، ج٣، (دار إحياء الكتب العربية)، القاهرة، بدون تاريخ، ص٣٤٧–٣٤٨؛ وانظر أيضًا: أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق فوقية حسين محمود، (دار الكتاب للنشر والتوزيع)، القاهرة، ط٢، ١٩٨٧م، ص٣٤ من المقدمة.

(بما ينطوي عليه من دلالة التحرُّر والانعتاق)، وبما يعنيه ذلك من الربط بين الجبائي والاعتزال على العموم، وبين الثوب (يُرْمَى ويُطوَّح به بعد الانخلاع منه)، ومن جهةٍ أخرى، فإن ما أورده الراوي، في نهاية الرواية من «دفع (الأشعري) لكتبه المؤلَّفة على مذهب السنة للناس» كقرينٍ لفعل انخلاعه عن الثوب، إنما يتجاوَب مع ما أورده في بداية الرواية من «أن الله قد أراده لنصر دينه» (وكأنه لم يكن قبل ذلك ناصرًا لِدين الله، بل لِدين المعتزلة الذين ليسوا على دِين الله تبعًا لذلك) وشرح صدره لاتباع الحق (بعد أن كان على الباطل المعتزلي)، وبما يعنيه ذلك من الربط بين مذهب السُّنة وبين دِين الله وطريق أهل الحق، وفي كلمةٍ واحدة، فإن سياق الراوي يكاد يُكرِّس ما سيسعى الحدث إلى ترسيخه وتوظيفه من الربط بين الاعتزال وبين الثوب (وقد استحال إلى خِرقة تُرمَى بعد الانخلاع منه) من جهة، وبين مذهب السُّنة (الأشعري) وبين دِين الله من جهةٍ أخرى.

وغنيٌّ عن البيان أن هذا الذي أنتجته عناصر السياق التي تتوزع على بداية الرواية ونهايتها، هو ما سوف ينتجه الحدث بدوره، ولكن على نحوٍ أكثر عمقًا بالطبع، ولعل أكثر ما يلفت الانتباه في هذا الحدث الذي تدور حوله الرواية هو فائض العنف الذي تطفح به تفاصيله، الذي لم يقف عند حد الإعلان عن نفسه (قولًا) يرمي به الأشعري خصمه، وأعْنِي عن طريق مفرَدات الصد والرد والفضح بالعصيان والضلالة، بل وراح يحقِّق نفسه (فعلًا) عن طريق رمزية الانخلاع من «الثوب» وتطويحه، فإن انخلاعًا من الثوب على هذا النحو من الحِدَّة والعنف، لا يمكن أن يكون نتاج حيرة أو تَردُّد انتهى إليه صاحبه بعد أن «نظر» فتكافأت عنده الأدلة ولم يترجَّح شيء بقدر ما هو التجَلِّي الأقصى لجرحٍ غائر في أعماق «نفس» طالت معاناتها مع تجربةٍ أليمة، وآن لها أن تنعتق أخيرًا من ضغوط تفاعلاتها القاسية؛ إذ الحق أن قراءة للحدث في ضوء ما هو معروف من سيرة الأشعري من فُقدانه المبكِّر لأبيه، واقتران أُمِّه بشيخ معتزلة البصرة في عصره، المُشار إليه في مطلع الرواية الذي صار للأشعري منذئذٍ، لا مجرد إمام طريقة في الكلام تتعالَى «بالعقل»، بل «وأبا بديلًا» تتفاعل تداعيات حضوره الجارح في أعماق «النفس»، إنما يحيل إلى أزمةٍ دَفينة ظلتَّ تتفاقم[7] حتى بلغت ذروتها في هذا المشهد الأخير، أعْنِي مشهد انخلاعه من ثوبه على منبر المسجد، إنها أزمة «أو بالأحرى عقدة احتلال مكان

[7] يرجح بروكلمان — مثلًا — أن الأزمة قد استمرَّت مدة طويلة تقرب من العشرين عامًا، انظر: مقدمة فوقية حسين لنص الإبانة، ص٣١.

«الأب» الذي قام به «الجبائي» بزواجه من «الأم»، التي ظلَّت تنطوي عليها دخائل نفس الأشعري حتى بلوغه الأربعين التي تمكن عندها من القتل الرمزي لهذا الأب الدخيل، ولعله ليس ثمة من تفسيرٍ جدي لانخلاع «الأشعري» الأعنف عن الاعتزال بعد أن صار إمامًا له بحسب الرواية، إلا بوصفه تمثيلًا لهذا القتل الرمزي لذاك الأب الدخيل (الجبائي)، وهو تفسير يكتسب قيمةً مضاعَفة من قدرته على استيعاب كل ما قيل من مبررات.»[٨] لهذا الانخلاع بوصفها من قبيل «المناسبات» التي تطفو على سطح هذا العامل الحاسم الذي يحفزها في العمق، فإذ تماهى «الاعتزال» في لاوعي الأشعري — وكان ذلك لازمًا — مع هذا الأب (الجبائي) الدخيل، فإن ما استخدَمه في خطبة انخلاعه عن الاعتزال (المتماهِي في اللاوعي مع مَن احتل مقام الأب) من مفرَدات الفضح والوصم والإدانة لم يكن إلا ضربًا من القتل القولي باللسان، وليس الدَّموي الذي لم يكن ليقدر عليه، لهذا الأب المُقنَّع، ولعل هذا القتل الرمزي يكتسب دلالته عن طريق تأكيد الأشعري — الذي يفتقِد إلى مبرِّرٍ ظاهر — في نفس خطبته على انتسابه لأبيه الأصيل (فلان ابن فلان)، فيما يبدو وكأنه الإلحاح على إماتة الأب — الدخيل عن طريق هذا الاستدعاء لأبيه الأصيل.

والحق أن هذه السيكولوجيا، أعْنِي سيكولوجيا القتل الرمزي، هي ما يمكن أن يفسر كل عناصر رواية الانخلاع الذي لم يقف — ودائمًا حسب الرواية — عند حدِّ الإعلان بأنه تائبٌ مقلعٌ عن مذهب المعتزلة وكاشفٌ لفضائحهم، بل وأضاف إلى ذلك انخلاعه من ثوبِه مُطوِّحًا به بعد أن قام بتمزيقه، وهو الفعل الذي لا يمكن اعتبارَه مجانيًّا أو خاليًا من المعنى أبدًا، إن معناه الكامن يتأتَّى من أن ما يبدو فضحًا ووصمًا (وهو المعادِل للقتل القولي) لم يكن كافيًا لإبراء الأشعري من جرحه الغائر الكامن، بل إن رغبته الدفينة قد ظلَّتْ تَتوق إلى قتل «فعلي» لا يطيقه ولا يقدر عليه، لكن ما لا يقدر عليه الوعي من القتل

[٨] خصَّ الأب آلار آراء بعض الباحثين في تحوُّله (الأشعري) عن الاعتزال، فقال: إن ماكدونالد يرى أن بيئته العامة ببغداد — حيث كان يغلب الاتجاه الحنبلي — هي التي دفعَتْه إلى الخروج من الاعتزال، كما أثبتَ رأي «واط» الذي صرح بأن السبب هو غيرة الأشعري من أبي هاشم، ابن أبي علي الجبائي (زوج أمه)، ومن الآراء في تبرير التحول ما يعتمد على الرأي الذي ساد عن الجبائي في أخريات أيامه، وسوء نظرةِ السُّلطة الحاكمة إليه بسبب صداقتِه للشيعي أبي سهل بن نوبخت اعتمادًا على ما ذكره ماسينيون، كما أثبتَ رأي الأهوازي الذي يردُّ تحوُّله إلى أنه خشي ألا يرث أحد أقاربه بعد وفاته بسبب اعتزاله، وأنه أيضًا خرج عن الاعتزال لاكتشافه أنه لم يُوصِّله إلى مكانةٍ عُليا بين الناس تُناسِب ما كان يصبو إليه. انظر: مقدمة المصدر السابق، ص٣٢.

الفعلي الدموي لا بد أن يجد لنفسه مخرجًا، ولو على نحوٍ رمزي، ومن هنا ذلك الانخلاع من «الثوب» الذي يكاد أن يتبدَّى في الرواية كمعادلٍ رمزي كامل «للأب»، وإذن فإنها سيكولوجيا الإحلال ثانية، وأعني إحلال «الثوب» محل «الأب» الذي كان قد تماهَى، بدوره، مع الاعتزال من قبل، والحق أن هذا الإحلال التخْييلي للثوب محل الأب مما يبدو ممكنًا وقابلًا للفهم تمامًا، وذلك مع الوعي بحقيقة تماثلهما في أداء الدور الوظيفي نفسه، الذي يتمثل في إشباع حاجات الستر والحماية على كلا المستويين النفسي والجسدي، ومن هنا إمكانية أن يحل الواحد منهما محل الآخر، وهي الإمكانية التي يسرت للوعي إشباع رغبة القتل الفعلي الكامنة في اللاوعي، وأعْنِي أنه إذا كانت الرغبة الكامنة هي القتل الفعلي للأب المعتزلي — الذي احتلَّ مكان الأب الأصلي — فإن الوعي عبْر آلية الإحلال قد راح يتسامى بهذا القتل الذي يريده قتلًا فعليًّا «باليد» بعد أن كان من قبلُ قوليًّا «باللسان»، فاستبدل بالأب، الثوب الذي كان عليه أن يصبح موضوعًا لفعل القتل باليد تمزيقًا وتطويحًا، فبدا — هكذا — وكأن الوعي قد حقق القتل فعليًّا باليد، لكنه راح يحققه رمزيًّا في الثوب، وليس دمويًّا للشخص، وبهذا يكون الوعي قد فتح الباب لاكتمال دائرة قتل الأب «قوليًّا» عبْر مُماهَاته مع الاعتزال، و«فعليًّا» عبْر الإحلال الرمزي له في الثوب.

وإذ يبدو أن هذه السيكولوجيا الخَلاصِية التي اتَّسعت لضروبٍ من القتل القولي والفعلي — الذي يبقى قتلًا رمزيًّا على أي حال — قد اقتضت ضرورة التغطية عليها بما يتسامَى على دَنَس اللاوعي المكبوت، بل ويتعالى إلى عالَم القداسة والملكوت، فإن ذلك — بالضبط — هو ما تكفَّلَت به تلك الرواية التي تحكي عن مبدأ رجوعه «أنه كان نائمًا في شهر رمضان، فرأى النبي ﷺ فقال له: يا علي، انصر المذاهب المروِيَّة عنِّي؛ فإنها الحق، فلما استيقظ دخل عليه أمرٌ عظيم، ولم يزل مفكرًا مهمومًا من ذلك، وكانت هذه الرؤية في العشر الأول، فلما كان العشر الأوسط، رأى النبي ﷺ في المنام ثانيًا فقال: ما فعلتَ فيما أمرتُك به؟ فقال: يا رسول الله، وما عسى أن أفعل وقد خرجت للمذاهب المروية عنك محامل صحيحة؟ فقال لي: انظر المذاهب المروِيَّة عنِّي فإنها الحق، فاستيقظ وهو شديد الحزن والأسف، وأجمع على ترْك الكلام واتباع الحديث وملازَمة تلاوة القرآن، فلما كانت ليلة سبع وعشرين، وكان من عادته سهر تلك الليلة، أخذه من النعاس ما لم يتمالك معه السهر، فنام وهو يتأسَّف على ترك القيام فيها، فرأى النبي ﷺ ثالثًا، فقال له: ما صنعتَ فيما أمرتُك به؟ فقال: قد تركتُ الكلام يا رسول الله، ولزمتُ كتاب الله وسُنَّتك، فقال له: أنا ما أمرتُك بترك الكلام، إنما أمرتُك بنصرة المذاهب المروية عني، فإنها الحق،

قال: فقلتُ: يا رسول الله، كيف أدعُ مذهبًا تصورتُ مسائله، وعرفتُ دلائله منذ ثلاثين سنة، لرؤيا، قال: فقال لي: لولا أني أعلم أن الله يُمِدُّك بمددٍ من عنده لما قمتُ عنك حتى أبين لك وجوهها، فجِدَّ فيه، فإن الله سيُمِدُّك بمددٍ من عنده، فاستيقظ وقال: ما بعد الحق إلا الضلال، وأخذ في نصرة الأحاديث في الرؤية والشفاعة، وغير ذلك.»[٩]

والحق أنه وحتى مع صرف النظر عما تنطوي عليه هذه الرواية من اضطرابٍ ظاهر يتكشف عنه ما يكاد أن يكون تناقضًا بين إجماع الأشعري على ترْك الكلام بعد الرؤيا الثانية، وجوابه على النبي — بالتالي — في بدء الرؤيا الثالثة بأنه قد ترك الكلام بالفعل، وبين سؤاله للنبي في نهاية هذه الرؤيا: كيف أتركُ مذهبًا تصورتُ مسائله وعرفتُ دلائله؟ (وهو الاستفهام الذي لا ينطوي على مجرَّد الاستنكار لترك الكلام، بل والاستصغار لشأن الرؤيا)، فإن الدَّور الوظيفي الذي تلعبه هذه الرواية بامتيازٍ لافت في إضاءة قراءة الرواية الأولى (حدثًا وسياقًا)، يجعل حضورها مركزيًّا في سياق هذا التحليل؛ إذ يبدو — وللمفارَقة — أن هذه الرواية قد راحت، من حيث تقصد إلى التعالِي بأصل انخلاع الأشعري عن الاعتزال إلى تخوم المفارِق أو عالَم الملكوت، تؤكد على نحوٍ كاسِح كفاءة قراءة هذا الانخلاع بوصفه انعكاسًا لسيكولوجيا اللاوعي المكبوت، وأعْنِي من حيث إن آلية الوعي في التحرر من الإحساس بالخطيئة الناتج عن انفلاتات اللاوعي المراد كبْتُه، لم تكن إلا إنتاج المزيد من التَّسامي والعلوِّ إلى حدِّ المخايَلة ببلوغ مَقام النبوة.

والحق أن قراءة لهذه الرواية لتتكشف عن ضروبٍ من المخايَلة تستهدِف تكريس التوازي كاملًا بين كلٍّ من الأشعري والنبي، وذلك ابتداءً من ظهور النبي للأشعري ثلاثًا في الرؤيا «التي هي — حسب حديث النبي — جزء من ست وأربعين جزءًا من النبوة»، وفي شهر رمضان «الذي أنُزل فيه القرآن»، وبما يسمح بتحقيق مُخايَلة التطابق مع تجربة النبي نفسه حين تنزَّل عليه جبريل بالوحي لأول مرةٍ عند اعتزاله في غار حراء، في حين جرى ذلك للأشعري وهو معتزِل في بيته، فإذ ظل جبريل يسأل النبي ثلاثًا أن اقرأ، في حين أن النبي، وقد أخذَتْه المفاجأة والدهشة، لا يجد ما يردُّ به إلا: ما أنا بقارئ،[١٠] فإن النبي (وقد حل محل جبريل) قد راح يسأل الأشعري (الذي أخذ مكان النبي) ثلاثًا أيضًا

[٩] السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٣، (سبق ذكره)، ص٣٤٨–٣٤٩.

[١٠] النيسابوري، أسباب النزول، مكتبة المتنبي، القاهرة، دون تاريخ، ص٩.

أن «انصر المذاهب المروِيَّة عني فإنها الحق»، في حين أن الأشعري يردُّ — مأخوذًا بالحيرة — «وما عسى أن أفعل؟» وبمثل ما أن حيرة النبي قد زالت حين أجابه جبريل: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾، فإن تردُّد الأشعري قد ارتفع تمامًا حين طمأنه النبي بأن الله سيمده بمددٍ من عنده، وبما يحيل إلى تماثُل حضور «الله» في تلك المخايَلة أيضًا، ولكي تكتمل المخايَلة فإن كاتِبِي سيرة الأشعري قد أبَوْا إلا أن يحققوا هذا الظهور النبوي للأشعري في تلك الرُّؤى التي تُشبِه الوحي عند سِن «الأربعين»، بمثل ما أن الوحي قد تنزَّل على النبي عند نفس اللحظة العمرية بالضبط، بل إن الأمر يبلغ مداه حقًّا حين يلح هؤلاء على تكريس نفس المخايَلة بين (عبد المطلب) جد النبي من جهة، وبين (أبي موسى) جد الأشعري من جهةٍ أخرى، فإذ تلح مصادر السيرة على أن جد النبي (عبد المطلب) قد كان موضوعًا لاختيار إلهي، يُستفاد منه في التأكيد على الاصطفاء المسبق للنبي،[11] فإن ذلك هو ما أصر عليه كاتِبُو مَناقِب الأشعري بالمِثل، وذلك حين صاروا إلى أنه «لما نزلت ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ قال رسول الله ﷺ: «هم قوم هذا»، وضرب بيده على ظهر أبي موسى الأشعري.»[12] وهكذا فإن الرجل، بل وقومه قد كانوا موضوعًا لحبٍ إلهي مخصوص، وهو من نوع الحب الذي سيتوارث في مَن «سيخرج من ذلك الظهر في تاسِع بطن، وهو الشيخ «أبو الحسن».»[13] ومن هنا أن الأشعري قد أصبح — بمثل ما كان النبي أيضًا — موضوعًا للإشارة والبشارة،[14] وإذن فإنه التوازي بين النبي والأشعري، سيرة وتجربة معًا، الأمر الذي يعني أنه التعالي في أعلى صُوَرِه، يمارسه الوعي صعودًا من دَنس الكَبْت وظلمات اللاوعي إلى مَعارج القدس وفُيوضات الرؤيا ومُخايَلات الوحي، وهكذا فإن جذر هذه الرواية يكمن في أن الإحساس بالخطيئة، أعْنِي خطيئة القتل الذي مارَسه الوعي (قوليًّا وفعليًّا) بحسب الرواية الأولى، قد ظل يثقل على الضمير ويشقيه، ومن دون أن تخفف من وطأة هذا الإحساس بالشقاء حقيقة أنه كان قتلًا رمزيًّا، وبالطبع فإنه

[11] ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري (وآخر)، (مكتبة الباب الحلبي)، القاهرة، ط٢، ١٩٥٥م، القسم الأول ص١٤٣–١٤٥.

[12] ابن عساكر، تَبيِين كذب المفتري فيما نُسِبَ إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، نشرة القدسي، (مطبعة التوفيق) دمشق، ١٣٤٧هـ، ص٤٩.

[13] السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج٣، (سبق ذكره)، ص٣٦٣.

[14] المصدر السابق، نفس الصفحة.

لم يكن للوعي أن يترك الضمير يشقى بهذا الإحساس الثقيل، فراح يسعى إلى تحريره من وطأته عبْر التسامي بفعل القتل (الذي هو رمزي في كل الأحوال) من كونه خطيئة، إلى اعتباره اصطفاء وفضيلة تتأتَّى من عالَمٍ علوي نوراني يُكرِّر — أو يكاد — تجربة الوحي النبوي. والحق أن ثراء هذه الرواية، وهو الأصل في مركزية حضورها في التحليل، إنما يتأتَّى من قدرتها التفسيرية السخية التي تجعلها تتسع لما يبدو وكأنه السعي إلى حجب الجذر الأعمق لانخلاع الأشعري عن الاعتزال وستره، وإلى إبراء ضميره الذي يشقى بإحساسه المثقَل نتيجة فعله، ثم إلى توظيف التماثل الذي تقيمه بين كلٍّ من الأشعري والنبي، في تحقيق هيمنة الأشعرية وتثبيت سيادتها التي لم تَزل تتمتع بها للآن، وذلك ابتداء من قداسة (النبوي) تنسرب إليها.

وهكذا يَئُول التحليل إلى أن السيكولوجي (أو انفلاتات اللاوعي)، وليس العقلي (أو تحوُّلات الوعي) هو الأصل في انخلاع الأشعري عن الاعتزال؛ ولأن سيكولوجيا الكبت لا تَعرِف إلا الانتقام والثأر، وليس أبدًا التوسط والفهم، فإن عمل الأشعري اللاحق لانخلاعه لم يكن إلا نوعًا من الانتقام بالفعل، ولسوء الحظ فإن كان ثأرًا من العقل الذي استحال — بحسب آلية الإحلال — إلى رمز لرأس الاعتزال الذي احتلَّ مكان الأب، وأَعْنِي به أبَا علي الجبائي، ولعل الأشعري لم يجد في سعيه وراء شيء ينتقم به من هذا (العقل) إلا نقيضه الكامل، وأَعْنِي به طريقة الفقهاء والمحدِّثِين، أو ما أسماه بطريقة الاستدلال بالأخبار، فراح ينسرب بها كاملة إلى علم الكلام.

من «سيكولوجيا الانخلاع» إلى انسراب «الإبستمولوجيا» الفقهية إلى علم الكلام

إذا كان انخلاع الأشعري قد ارتبط — حسب ما تبدَّى آنفًا — بسيكولوجيا تتحكَّم فيها الرغبة الدَّفِينة في الانتقام والثأر من الاعتزال (ودائمًا لا من حيث هو مجال اشتغال العقل، بل من حيث هو مَدار اعتقاد «الأب» المراد قتله)، فإن ذلك قد حدَّد حقيقة كونه انخلاعًا ليس فقط عن «جميع ما كان يعتقده من مذاهبهم، حسب تعبيره، بل — وهو الأهم — عن طريقتهم الإبستمولوجية في الاستدلال أيضًا، ومن هنا إمكان القول بأن ضغوط السيكولوجيا قد آلَت — على نحوٍ ما — إلى اتساقٍ إبستمولوجي واضح، وأعني من حيث ما تأدَّت إليه من استحالة الانخلاع عن عقائد الاعتزال إلى عقائد السلف مع الاحتفاظ بطريقة الاستدلال المعتزلية في الوقت نفسه، بل إن الأمر قد آل إلى ما يمكن اعتباره تأسيسًا لطريقة السَّلف (وليس مجرد عقيدتهم) في علم الكلام، وعلى النحو الذي أدَّى إلى

الاتساق الكامل بين العقيدة والطريقة، وهو الاتساق الذي لن يستمر طويلًا، وأعني من حيث إن أَتْباع الأشعري سوف يجدون أنفسهم مضطرين لكسره، ولكن تحت ضغوط الإبستمولوجيا هذه المرة.»

فإذ راح الأشعري «يدفع للناس — على قول السبكي — ما كَتَبه على طريقة الجماعة من الفقهاء وأهل الحديث (أو السلف)، فإنه قد بدَا منشغِلًا كليًّا في هذا الذي دفعه للناس بالكتابة «على» الطريقة، وليس بالكتابة «عن» الطريقة؛ إذ تكاد تخلو نصوصه، التي تُعَدُّ تأسيسية حسب كثيرين، من طرحٍ مفصَّل ومنظَّم لطريقته في الاستدلال، وهكذا فإن «الإبانة عن أصول الديانة» الذي يكاد — من مجرد عنوانه — أن يكون نصه المؤسِّس في علم الكلام أو «أصول الديانة» لا ينطوي على ما هو أكثر من «إبانة قول أهل الحق والسُّنة»، وتمييزه عن «قول أهل الزيغ والبدع» (وهو القول الذي سيكرِّس له نصه «اللمع»)، ومن دون أن ينطوي أيٌّ من النَّصَّين على قول في إبانة «الطريقة» التي سوف يدشن بها هذه الإبانة لقول أهل الحق والسُّنة، إن ذلك يعني أن الأمر في كلا النَّصَّين يتعلق بتدشين القول في «عقائد أهل الحق» مع السكوت عن القول في «الطريقة» المؤسِّسة لهذا القول، وأعني أنها الكتابة «على» الطريقة، وليس «عن» الطريقة.

وإذا كان الطابع التأسيسي للنصوص إنما يرتبط بما تنطوي عليه من تدشين «طريقة» تؤسِّس لقولٍ مغاير في حقلٍ ما،[١٥] فإنه لا بد من المصير إلى أن نص الأشعري المؤسِّس حقًّا، إنما هو ذلك الذي ينطوي على التفكير في «الطريقة» التي دشَّن بها قوله المغايِر في العقائد ... وإذ يبدو أن الأشعري قد تجاوَز في نصه المغمور «رسالة إلى أهل الثغر» حدود الكتابة في العقائد على طريقة السَّلف إلى إبانة القول في تلك الطريقة نفسها، فإنه يمكن اعتبار هذا النص — رغم كونه الأقل ذيوعًا بين نصوصه — هو نصه المؤسِّس حقًّا، ولعل السعي في هذا النص إلى إبانة القول في الطريقة التي يؤسس بها لعقيدته، إنما يتأتَّى من طابعه البنائي وليس النَّقْضِي، وأعْنِي من حقيقة أن الأشعري قد أفردَه لإبانة أصول ديانته أو عقيدته، ولكن من دون أن يبلْوِر هذه الإبانة — كعهده في نَصَّيه الآنفَيْن

[١٥] ومن هنا أن «مقدمة» ابن خلدون هي نص تأسِّيسي بامتياز، لا من حيث تُقدِّم قولًا جديدًا في التاريخ، وإنما من حيث تنطوي على قولٍ في طريقةٍ جديدة في القول التاريخي؛ إذ الحق أن مضمون القول الخلدوني في التاريخ لا يكاد يخرج عن المضمون الذي عالَجه المؤرِّخون المسلمون قبله، ومن هنا فإن الطابع التأسيسي لنصه إنما يتأتَّى مما دشنه من طريقةٍ جديدة في القول التاريخي.

— في سياق المساجَلة مع الخصم والاستغراق في نقضه، ومن هنا أنه كان مضطرًّا لأن يؤسِّس لعقيدته قوائمها التي تعتمِد عليها، بعد أن كانت تقوم قبْلًا على مجرَّد نقْض قول الخصم ودَحْض ما يؤسِّس لهذا القول، واللافت أن «طريقة» قول الخصم، وليس مجرَّد مضمون قوله أو «عقيدته»، مثلما كان الأمر قبْلًا، سوف تكون هي موضوع النقض في هذا النص، وبما يعني أنه القول في «طريقته»، وفي طريقة الخصم أيضًا.

ولعل نقطة البدء في «الإبانة عن أصول الطريقة» — أعْنِي طريقة الأشعري — تنطلق مما صرَّح به «السبكي» من أن كل ما كتَبه «الأشعري» بعد واقعة انخلاعه، قد جاء على طريقة الجماعة من الفقهاء التي يبدو أنه قد تبنَّاها كاملة، كأصولٍ ومفاهيم، إذ يُلاحَظ أنه قد افتتح قوله المغايِر في «الإبانة» بتسريبٍ صريح للأصول التي يفكر بها الفقهاء — ضمن حدود حقلهم الفقهي — إلى حقل الكلام، ومن هنا ما رد به على محاوره المتخَيَّل حين سأله: «قد أنكرتم قول المعتزلة والجهمية والحرورية والرافضة والمرجِئة، فعرِّفُونا قولكم الذي به تقولون وديانتكم التي بها تدينون» بأن «قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي بها ندين؛ التمسُّك بكتاب الله ربنا — عز وجل — وبسُنة نبينا ﷺ وما رُوي عن السادة الصحابة والتابِعِين وأئمة الأحاديث (الإجماع)، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل — نضر الله وجهه ورفع درجته، وأجزَل مثوبته — قائلون، ولِمَا خالَف قوله مخالفون.»[١٦] وإذن فإنها أصول الفقهاء وقد استدعاها الأشعري لتشتغل خارج حقلها، لكنه يبدو أن طبيعة الحقل المعرفي الكلامي — المغاير ولو نسبيًّا لطبيعة الحقل الفقهي — قد فَرضَت عليه أن يستدعي منها ثلاثة فقط، هي الكتاب والسُّنة والإجماع، وأما الأصل الرابع، وأعْنِي به الاجتهاد، فإنه قد غاب؛ لأن الأشعري لم يجد له مكانًا إلا في «أصول الأحكام» وليس «أصول العقائد»، فإذ «لم تَجِد عن أحدٍ من صحابته (أي النبي) خلافًا في شيءٍ مما وَقَف — عليه السلام — جماعتهم (عليه من الحجج)، ولا نُقِل عنهم كلام في شيء من ذلك، ولا شك في شيءٍ منه، ولا زيادة على ما نبَّهَهم عليه من الحجج، بل نصُّوا جميعًا على ذلك، وهم مُتفقون لا يختلفون في حدثهم، ولا في توحيد المُحْدِث لهم وأسمائِه وصفاته، وتسليم جميع المقادير إليه ... لما قد ثُلِجت به صدورهم، وتبينوا وجه الأدلة التي نبَّههم عليها ... وإنما تكلَّفوا البحث والنظر

[١٦] أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، (سبق ذكره)، ص٢٠.

فيما كُلِّفوه من الاجتهاد في حوادث الأحكام عند نزولها بهم، وحدوثها فيهم، وردها إلى معاني الأصول التي وَقَفهم عليها، ونبَّههم بالإشارة على ما فيها، فكان منهم في ذلك ما نُقل إلينا من طرق الاجتهاد التي اتفقوا عليها وطرق الاجتهاد التي اختلفوا فيها.»[١٧] وإذ لا مجال — هكذا — لأي اجتهادٍ في أصول العقائد، بل هو الاجتهاد في حوادث الأحكام بِردِّها إلى معاني الأصول، فإنه لا مَحلَّ للدعوى بأن «ابن حنبل» هو المُعادِل في نص الأشعري للاجتهاد؛[١٨] إذ الحق أن «ابن حنبل» لا يحضر في نص الأشعري كصاحب اجتهاد، بل كصاحب موقِف تأدَّى به إلى أن يكون ضحية سياسية لنفس الخصم القاسي (أي الاعتزال) الذي كان الأشعري هو ضحيته السيكولوجية.

والحق أن الاجتهاد كان لا بد أن يغيب تمامًا عن أصول الأشعري؛ لأنه إذا كان معنى الاجتهاد في المجال الفقهي الذي خضع له الأشعري تمامًا بعد انخلاعه عن الاعتزال، هو معنى «القياس» بحسب الشافعي، الذي «هو ما طُلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدِّم، من الكتاب والسُّنة.»[١٩] أو بلغة الأشعري نفسه «ردُّ حوادث الأحكام إلى معاني الأصول»، فإنه يستحيل تمامًا حضور مثل هذا القياس في المجال الكلامي؛ لأنه لا مجال فيه لحوادث تُرد إلى معاني الأصول، بل إن الأصول هي ما بدا — على العكس — أنها هي التي تُرد إلى الحوادث فيه (أعْنِي في الكلام)، وذلك فيما يُعرف بقياس الغائب على الشاهد، وإذ يبدو هكذا أن القياس يشتغل في المجال الكلامي على نحوٍ مغايِر تمامًا لاشتغاله في المجال الفقهي، وأعْنِي ردًّا للأصول إلى الحوادث (أو قياس الغائب على الشاهد) وليس العكس، فإنه قد بدَا للأشعري من قبيل الاشتغال الفاسد، وذلك من حيث يَئُول إلى تأويلٍ للعقائد يجاوِز بها مضمونها الذي يصرح به ظاهر الأخبار، فإن هذا الاشتغال للقياس ردًّا للأصول إلى الحوادث وهو ما آل — بحسب الأشعري — إلى «أن كثيرًا من الزائغِين عن الحق من المعتزلة وأهل القَدَر (قد) مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم، ومَن مضى من أسلافهم فتأولَّوا القرآن «والأخبار» على آرائهم تأويلًا لم يُنزِل به الله سلطانًا، ولا أوضح به برهانًا، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين، ولا عن السلف المتقدِّمين.»[٢٠]

---

[١٧] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق عبد الله شاكر الجندي، (مؤسسة علوم القرآن)، بيروت، ط١٩٨٨م، ص١٧٨–١٧٩.

[١٨] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (سبق ذكره)، ص١١٧.

[١٩] الشافعي، الرسالة، (سبق ذكره)، ص٢٥.

[٢٠] الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، (سبق ذكره)، ص١٤.

ولعل مثالًا لهذا التأويل الفاسد يتبدَّى في ما صار إليه المعتزلة من أنه «لو كان (الله) تعالى يُرى بالبصر لوجب أن يجوز أن يكون في جهة، إما بنفسه وإما بمحله، وذلك مستحيلٌ عليه، يبين ذلك أن الواحد منا كما يحتاج إلى حاسَّة البصر في الرؤية، فكذا يحتاج إلى أن يكون ما يراه مقابلًا لحاسته، إما بنفسه وإما بمحله، وكذلك متى أراد أن يُرَى ما لا يقابله يستعين بالمرآة، فتصير مقابلته لها كمقابلته لبصره.»[٢١] فإن ذلك هو من قبيل رد أصل في العقيدة (وهو هنا رؤية الله) إلى الحوادث (متمثلة في «رؤية الواحد منا للشيء المرئي» الذي هو الأصل في قياسهم)، فتأوَّلُوه على نحو «خالفوا معه — بحسب الأشعري طبعًا — روايات الصحابة رضي الله عنهم عن نبي الله ﷺ في رؤية الله عز وجل بالأبصار، وقد جاءت في ذلك الروايات من الجهات المختلفة وتواترَت بها الآثار، وتتابعَت بها الأخبار.»[٢٢] بل إن الأشعري قد مضى إلى أن الأمر لا يقف عند مجرَّد مخالفة «أخبار» النبي، بل يتجاوز إلى التعدي على دَوْره، وإلى حد إبطاله، وأعْنِي من حيث ما تأدَّى إليه هذا الاجتهاد/القياس من «استئناف أدلة غير التي نبَّه النبي عليها.»[٢٣] وبما ينطوي عليه ذلك من افتراض أن أحدًا «أعلم من النبي»، وهذا مما «لا يدعيه مسلم»؛[٢٤] إذ من المستحيل أن يأتي بعد النبي (أي نبي) أحدٌ بأهدَى مما أتى، أو يَصِلوا من ذلك (أي الأدلة) إلى ما بَعُد عنه عليه السلام.»[٢٥] وبالطبع فإن تصوُّر إمكان ذلك (أي أن يأتي أحدٌ بأهدى مما أتى به الأنبياء) إنما ينطوي — بحسب الأشعري — على دفْع الرسل وإنكار الأنبياء، ومن هنا صار إليه من أنه «إنما صار مَن أثبت حدَث العالَم والمُحدِث له من الفلاسفة إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر لدفعهم الرسل وإنكارهم لجواز مجيئهم.»[٢٦] وإذ ينتهي الأشعري — هكذا — إلى التسوية بين طريقة الاستدلال بالأعراض، التي يفكر بها المعتزلة، وبين

---

[٢١] القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن: محمد عمارة (محقق)، رسائل العدل والتوحيد، ج١، (دار الشروق)، القاهرة، ط٢، ١٩٩٨م، ص٢٢١.

[٢٢] الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، (سبق ذكره)، ص١٤.

[٢٣] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص١٨٢.

[٢٤] «فلو كانت الرؤية مستحيلة على ربنا تعالى كما زعمت المعتزلة، ولم يعلم ذلك موسى ﷺ (بدليل أنه سأل ربه: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾، وعلموه هم، لكانوا على قولهم أعلم بالله من موسى ﷺ، وهذا مما لا يدعيه مسلم. انظر: الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، (سبق ذكره)، ص٤١-٤٢.

[٢٥] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص١٨٢.

[٢٦] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص١٩١.

دفع الرسل وإنكار النبوات، فإنما ليوهم بالتساوي بين «طريقته» البديلة في الاستدلال بالأخبار وبين طريق الأنبياء، وبما يحيل إلى أنه «التقديس» لطريقته، مقابل «التدنيس» لطريقة الأب-المعتزلي الضليل.

وأخيرًا فإن الأشعري قد أضاف إلى ما سبق من إنكار الأنبياء ودفْع الرسل ما يراه من «خفاء» هذه الطريقة الذي تستمده من انتسابها — بحسبه — إلى «الأعراض»، وذلك في مقابل «وضوح» طريقة الاستدلال بالأخبار، الذي تستمده من بيان الخبر ومباشرة دلالته، فإذ «الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتبٍ كثيرة يطول الخلاف فيها ويدق الكلام عليها»، فإن «ما يُستدل به من أخباره عليه السلام على سائر ما دُعِينا إلى معرفته مما لا يُدرَك بالحواس، أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومَن اتبعها من القدرية وأهل البدع المنحرِفِين عن الرسل.»[٢٧] وبالطبع فإن ما أضافه الأشعري من «الخفاء المعرفي» لطريقة الاستدلال بالأعراض إلى ما كان قد خلعه عليها من وصمة «الابتداع الديني»، لم يكن إلا توطئته إلى طرد الاجتهاد المرتبط بها وإقصائه خارج المجال الكلامي كليًّا، وبحيث لا يبقى من مجال إلا للاجتهاد الأوحد الذي يمكن له أن يقبل به، وأعني به «اجتهاد الخَلَف في طلب أخبار النبي ﷺ والاحتياط في عدالة الرواة لها، «باعتباره» واجبًا عندهم ليكونوا فيما يعتقدونه من ذلك على يقين.»[٢٨] وهكذا يلوح أن نقض «الاستدلال بالأعراض» لم يكن إلا توطئة الأشعري لتأسيس ما أسماه «الاستدلال بالأخبار».

وقد انطلق الأشعري إلى تأسيس هذا «الاستدلال بالأخبار» من ذات المفهوم المركزي الذي بلوره الشافعي في المجال الفقهي، وأعني مفهوم «البيان»، ولكن بعد تكييفه بما يتناسب وطبيعة المجال الكلامي بالطبع، والغريب أن توطئة الأشعري «لتدشين «البيان» تكاد أن تكون استعادة لتوطئة «الشافعي» إلى تدشين هذا المفهوم أيضًا، فإذ يبدأ الطريق إلى «البيان والهدى» عند الشافعي من لحظة «الكفر والعمى» التي كان عليها الناس عند بعث النبي،[٢٩] فإن ذلك هو ذات الطريق الذي انطلق فيه الأشعري إلى البيان (في العقائد)، ومن نفس نقطة البدء تمامًا، وأعْنِي من «إن الله بعث محمدًا ﷺ إلى سائر العالمين وهم

[٢٧] المصدر السابق، ص١٨٥.

[٢٨] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص١٩٢.

[٢٩] الشافعي، الرسالة، (سبق ذكره)، ص٨–١٠.

أحزابٌ مُشتَّتون وفِرَقٌ متباينون ... لينبههم على حدثهم، ويدعوهم إلى توحيد المُحدِث لهم، ويبين لهم طرق معرفته بما فيهم من آثار صنعته.»[٣٠] وبالطبع فإن هذا النوع من «البيان» للحدوث والمُحدِث، إنما يختلف عن «البيان» بحسب الشافعي، الذي هو بيانٌ «لما أَحلَّ مَنًّا بالتوسعة على خلقه، وما حرَّم لِمَا هو أعلم به من حظهم في الكف عنه في الآخرة والأولى.»[٣١] ولعل هذا التباين هو الأصل في الاختلاف بين وصف الشافعي لما كان عليه القوم قبل بعثة النبي بأنه «الكفر والعمى»، فيما هو «التشتت والتباين» بحسب الأشعري؛ إذ فيما يلائم «الكفر والعمى» انشغال الشافعي الفقهي «بالفعل والسلوك»، ومن هنا أن «بيانه» ينصرف إلى الحلال والحرام، فإن «التشتت والتباين» يلائم انشغال الأشعري الكلامي بالرأي والنظر، ومن هنا أن بيانه يتعلق بطرق المعرفة، لكن الأمر — فيما يتعلق بالتباين بين نوعي البيان — يتجاوز إلى ما هو أعمق، وأَعْنِي من حيث إنه فيما يكون البيان، في المجال الفقهي، إلحاقًا لنازلةٍ مستجدة بالأصل الثابت بالخبر، وذلك ابتداء من أنه «ليست تنزل بأحدٍ من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها.»[٣٢] وبالطبع فإن البيان هنا «بيان الدليل من كتاب الله على سبيل الهدى في تلك النازلة، فإنه؛ أي البيان، يكون في المجال الكلامي، إقصاءً للأدلة المستجدة عن الأصل الثابت بالخبر، وذلك انطلاقًا من أن أحدًا لا يمكن أن يكون أعلم من النبي أو «يأتي بأهدى مما أتى»، وبما يعنيه ذلك من أن البيان — بحسب الأشعري — هو بيان «الاستغناء في العلم بصحة جميع الأصول، بالأدلة التي نبه صاحب الشريعة عليها في وقت دعوته.»[٣٣] وهكذا فإنه فيما يكون البيان، في المجال الفقهي، ممارسة مفتوحة ابتداءً من أن النوازل تَتجدَّد أبدًا، وعلى نحوٍ يصح معه تصوره «بيانًا متأخرًا»، وهو ما أدركه الأشعري حين مضى إلى «جواز تأخير البيان فيما أجمله الله من الأحكام.»[٣٤] فإنه يكون، في المجال الكلامي، بيانًا تحقق القول فيه واكتمل مع النبي، ولا مجال فيه لقولٍ جديد، وبحيث لا يصح تصوُّره إلا «بيانًا متقدمًا»، وهو أيضًا ما قطع به الأشعري حين صار إلى

[٣٠] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص١٣٦، ١٤٠.

[٣١] الشافعي، الرسالة، (سبق ذكره)، ص١٧.

[٣٢] المصدر السابق، ص١٤.

[٣٣] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ١٨٣.

[٣٤] المصدر السابق، ص١٧٦.

أنه «معلومٌ عند سائر العقلاء أن ما دعا النبي ﷺ إليه مَن واجهه مِن أُمَّته مِن اعتقاد حدثهم ومعرفة المُحدِث لهم وتوحيده ومعرفة أسمائه الحسنى، وما هو عليه من صفات نفسه وصفات فعله، وتصديقه فيما بلغهم من رسالته مما لا يصح أن يُؤخَّر عنهم البيان فيه.»[٣٥] والحق أن تجويز تأخير البيان أو القطع بوجوب تقديمه وعدم تأخيره، كان لا بد أن يُحدِّد نوع الفاعلية أو الآلية المؤسِّسة له، التي كان يلزم أن تكون «الاجتهاد» حال تجويز تأخيره (حيث البيان يأتي «لاحقًا» للأصل) فيما بدَا لازمًا أن تكون هذه الآلية هي «الإجماع» ولا شيء سواه حال القطع بتقديمه وعدم تأخيره (وأعْنِي من حيث قد تحقق أصلًا في «السابق»)[٣٦] إذ الحق أنه لا سبيل إلى «بيان» يتحقق في «اللاحق» إلا «الاجتهاد»، ولو كان صوريًّا، تمامًا بمثل ما أنه لا سبيل إلى «بيان» قد تحقق في «السابق» إلا «الإجماع»؛ ولأن البيان في المجال الكلامي قد تحقق — بحسب الأشعري — في «السابق»، فإن في ذلك تفسيرًا للحضور المركزي للإجماع عنده، وإلى حد تأسيسه لكافة عقائده على هذا الأصل تقريبًا؛ إذ الحق أن الأشعري لم يعرف شيئًا يؤسِّس عليه بيانه «للأصول التي مضى الأسلاف عليها»، إلا «الإجماع»، وإلى حد أنه (أي الإجماع) قد تجاوَز عندَه مجرَّد كونه آلية معرفية تنتظم البناء الباطني للنص، إلى انتظام بنائه الشكلي أيضًا، وعلى نحوٍ اتخذ معه هذا البناء شكل التصنيف، لا إلى أبوابٍ وفصول، بل إلى «إجماعات» استهل الأشعري كل واحدٍ منها بصيغته الأثيرة: «وأجمعوا».[٣٧]

ولقد اتكأ الأشعري في تأسيس سُلطة الإجماع، في المجال الكلامي، على تصوره إجماعًا على ما أبانه النبي من الأدلة، وبما يَتْبَع ذلك من وجوب اختصاص هذا الإجماع بالصحابة دون سواهم، ولعل ذلك يعني أن الأشعري قد راح يتجاوَز ذلك الانشغال، في المجال الفقهي، بِالْتِماس «النص» المؤسِّس لسلطة الإجماع إلى تصوره، هو نفسه، يستمد سُلطته من كونه، ليس إجماعًا على رَأْي أو اجتهاد، بل إجماعٌ على «بيان النبي» الذي يلزم تصوره

[٣٥] المصدر السابق، ص١٧٧.

[٣٦] لم يكن الأشعري فقط يتعالَى بمضمون «بيانه» إلى كونه مصدرًا إلهيًّا، بل — وأيضًا — ينفي عنه وصمة كونه «اجتهادًا» حين مضى إلى أنه: «كان يأتيني شيءٌ والله ما سمعتُه من خصمٍ قط، ولا رأيتُه في كتاب، فعلمتُ أن ذلك من مدَد الله الذي بشَّرَني به رسول الله ﷺ. انظر: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، (سبق ذكره)، ص٤١.

[٣٧] راجع على ذلك مدى إجماعات «رسالة إلى أهل الثغر» «الواحدة والخمسين».

— ككل ما يصدر عنه — من قبيل النص، وبالطبع فإن قوة هذا النص/البيان — التي تتأتَّى من أنه ليس صادرًا عن اجتهاد النبي ورأيه، بل عن وحي الله وتوقيفه — كان لا بد أن تطال الإجماع بدوره، وإلى حد ما بدَا من أن الأشعري يكاد بالفعل أن يرد «الإجماع» إلى الله، وهكذا فإنه إذا كان قد ارتفع — تمامًا كالشافعي قبله — ببيان النبي إلى مَقام الوحي من الله، وذلك من حيث «إن ما دل على صدق النبي ﷺ بعد تنبيهه لسائر المكلَّفِين على حدثهم ووجود المُحدِث لهم، قد أوجب صحة أخباره، ودل على أن ما آتى من الكتاب والسُّنة (التي هي بيان النبي) من عند الله معًا.»[٣٨] فإنه قد مضى إلى أن الله «قد جعل ما حفظه من ذلك (البيان) وجمع القلوب عليه، حجة على من تَعبَّد بعده — عليه السلام — بشريعته، ودلالة لمن دُعي إلى قبول ذلك ممن لم يشاهد الأخبار.»[٣٩] وبما يعني أنه ليس «بيان النبي» فقط هو ما يكون من الله، بل إنَّ حفظ هذا البيان وجَمْع القلوب عليه (أو الإجماع) يبدو من الله أيضًا، والملاحَظ أن الأشعري قد مضى إلى تقرير ذلك صراحة، وأعْنِي حين صار إلى أنه «لما جعل الله أخبار نبيه ﷺ طريقًا إلى المَعارف بما كلَّفَهم إلى آخر الزمان، حَفِظ أخباره — عليه السلام — في سائر الأزمنة ومَنَع مِن تَطرُّق الشبه عليها، حتى لا يروم أحد تغيير شيء منها، أو تبديل معنى كلمة قالها (النبي) إلا كشَفَ الله عز وجل سِرَّه، وأظهر في الأمة أمْرَه حتى يَرُد ذلك عليه العربي والعجمي، ومن قد أُهل لحفظ ذلك من حملة علمه — عليه السلام — المُبلِّغِين عنه.»[٤٠] بل إن الأشعري يجاوز إلى حد اعتبار حفظ الله لأخبار نبيه ﷺ هو تمامًا «كحفظه كتابه حتى لا ينطق (لعلها لا يقدر) أحد من أهل الزَّيغ على تحريك حرف ساكن، أو تسكين حرف مُتحرِّك إلا تبادَر القُراء في رد ذلك عليه مع اختلاف لغاتهم وتبايُن أوطانهم لما أراده الله عز وجل من صحة الأداء عنه.»[٤١] وبالطبع فإن هذا القِرَان بين «الأخبار» و«الكتاب» في الحفظ من الله إنما يَهَب هذه «الأخبار» قوة «الكتاب» وسُلطته التي كان لا بد أن تنسرب إلى مفهوم «الإجماع» بدوره، وأعْنِي من حيث أصبح — بحسب ما قيل آنفًا — حجة على مَن تَعبَّد

---

[٣٨] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص١٨٣، انظر نفس الارتفاع بالنسبة إلى مَقام الوحي من الله في، الإبانة عن أصول الديانة، (سبق ذكره)، ص١١.

[٣٩] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص١٩٨.

[٤٠] المصدر السابق، ص١٩٥–١٩٦.

[٤١] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص١٩٧.

بعد النبي — عليه السلام — بشريعته، ودلالة لمن دُعي إلى قبول ذلك ممن لم يشاهد الأخبار»، وإذ الدلالة لمن شاهد الأخبار لم تكن إلا «المعجزة» — التي «أزعجت قلوب سائر من أُرسل إليه النبي ﷺ على النظر في آياته بخَرْق عوائدهم له، وحلول ما يَعِدُهم من النِّقَم عند إعراضهم عنه ومخالفتهم له.»[٤٢] فإن ذلك يعني أن دلالة «الإجماع» لمن لم يشاهد تلك الأخبار تقوم مقام دلالة «المعجزة» عند من شاهدها، وبما يعني أنه التعالي — هنا — بالإجماع إلى مقام المُعجزة، والحق أن هذا التعالي المزْدَوج، أعْنِي بأخبار النبي وبيانه إلى مقام «الكِتاب» من حيث حفظ الله لهما (أولًا)، وبالإجماع إلى مَقام المعجزة من حيث كونه دلالة على صِدق تلك الأخبار (ثانيًا)، هو ما يؤسِّس لسلطة كل من البيان والإجماع عند الأشعري على نحوٍ كامل، وهي السُّلطة التي لعل الأشعري قد قصد تسريبها إلى «طريقته» حين بناها متكئًا على هذين المفهومين بالأساس.

ولقد كان لزامًا أن تستمد هذه «الطريقة» سُلطة مضاعفة ابتداءً من كونها — بحسب قوله — «طريقة الصحابة» الذين «لا تجد عن أحدٍ منهم خلافًا في شيءٍ مما وقف — عليه السلام — جماعتهم عليه، ولا شك في شيءٍ منه، ولا زيادة على ما نبههم عليه من الحجج، بل نصُّوا جميعًا على ذلك، وهم متفقون لا يختلفون في حدثهم، ولا في توحيد المُحدِث لهم وأسمائه وصفاته، لما قد ثلجت به صدورهم، وتبينوا وجه الأدلة التي نبههم — عليه السلام — عليها عند دعائه لهم.»[٤٣] وبالطبع فإن كونها «طريقة الصحابة» إنما يعني أن تُضاف إليها سلطتهم التي ردَّها الأشعري إلى أنهم «أئمة مأمُونون غير مُتَّهَمين في الدِّين، وقد أثنى الله ورسوله على جميعهم، وتعبَّدَنا بتوقيرهم وتعظيمهم وموالاتهم، والتَّبرِّي من كل مَن ينتقص أحدًا منهم.»[٤٤] والحق أن هذه السُّلطة للصحابة التي بلغ بها الأشعري حدَّ التعبُّد بتوقيرهم وتعظيمهم لا تتأتَّى فقط من مجرَّد ثناء الله والرسول عليهم، بل ومن حيث ما نُقل — من أبي زرعة — من أن الرسول ﷺ حق، والقرآن حق، وما جاء به حق، وإنما أدى إلينا ذلك كله الصحابة.»[٤٥] وإذن فإنها سُلطة الصحابة

---

[٤٢] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص١٨٩.

[٤٣] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص١٧٨.

[٤٤] الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، (سبق ذكره)، ص٢٦٠؛ وانظر كذلك: رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، «الإجماع الثامن والأربعون»، ص٣٠٣–٣٠٦.

[٤٥] ابن حجر الهيتمي، الصواعق المُحْرِقة في الرد على أهل البدع والزندقة، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، (مكتبة القاهرة)، القاهرة، ط٢، ١٣٨٥هـ، ص٢١١.

تقترن بسلطة الكتاب والسُّنة، وعلى النحو الذي سيجعل الأشعري اللاحق، أعْنِي الغزالي، يقطع بأن «إجماع الصحابة» هو «أعظم أصول الدين (لأنه هو) الذي يُحكَم به على كتاب الله وعلى السُّنة المتواترة.»[٤٦] مُكرِّسًا بذلك سُلطة لا سبيل إلى منازعتها أبدًا، وبالطبع فإن الأشعري، عبْر تأسيسه لسلطة هذه الأصول التي أقام طريقته عليها — وأعْنِي بها سُلطة البيان يوازي — في حفظه — الكتاب، وسُلطة الإجماع يعادل — في دلالته — المُعجِزة، وسلطة الصحابة كأصلٍ «يُحكَم به على كتاب الله والسُّنة المتواترة» — إنما كان يؤسِّس لسُلطة طريقته، التي يبدو أن طبيعة هذه الأصول المؤسِّسة لها قد فرضَت عليها أن تكون — فيما أدرك هو نفسه — طريقة في الاستدلال بالأخبار، ولعل مركزية «الخبر» في هذه الطريقة، وإلى حد نسبتها إليه، إنما ترتد إلى حقيقة أن هذه الأصول تكاد تتمحور بأسرها حول «الخبر»، وأعْنِي من حيث إن «البيان» هو في حقيقته خبر النبي الذي أجمع عليه الصحابة ونَصُّوا عليه إلى مَن بعدهم من الخَلَف الذين كان لا بد أن يقتصر اجتهادهم على طلبه والاحتياط في عدالة الرواة له، ولعل ما يؤكد تصور الأشعري لبيان النبي كخبرٍ هو ما صار إليه من أنه «إذا ثبت بالآيات (المعجزات) صدقه، فقد عُلم صحة ما أُخبر النبي ﷺ عنه، وصارت أخباره أدلة على سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا وصفات فعله، وصار خبره — عليه السلام — من ذلك سبيلًا إلى إدراكه (أي الغائب عن الحس)، وطريقًا إلى العلم بحقيقته.»[٤٧] ولعله يلزم التنويه — هنا — بأن الأشعري يكاد يقتفي خُطى الشافعي، الذي إذا كان قد قطع بأنه «ليس لأحدٍ أبدًا أن يقول في شيءٍ حَلَّ ولا حَرُم إلا من جهة العلم، وجهة العلم هي الخبر.»[٤٨] فإن الأشعري يؤكد بعده — بالمثل — لأنه ليس لأحدٍ أن يقول في «الغائب عن الحس» إلا من جهة الخبر؛ إذ الحق أنه لا يكتفي بجعل «الخبر» طريقًا إلى العلم بالغائب عن الحس، بل ويقطع بأنه لا سبيل أبدًا إلى ذلك العلم سواه، ليس فقط «لأن آياته (أي النبي) والأدلة الدالة على صدقه محسوسة مُشاهَدة قد أزعجت القلوب، وبعثت الخواطر على النظر في صحة ما يدعو إليه، وتأمل ما استشهد به على صدقه، والمعرفة بأن آياته من قبل الله تدرك بيسير الفكر فيها، وأنها لا

[٤٦] الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (سبق ذكره)، ص١٥٨.

[٤٧] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص١٨٤.

[٤٨] الشافعي، الرسالة، (سبق ذكره)، ص٢٥.

يصح أن تكون من البشر لوضوح الطرق إلى ذلك.»[٤٩] بل — والأهم — لأنه (أي النبي) «لم يَدَع لسائر من دعاه إلى توحيد الله حاجة إلى غيره، ولا لزائغ طعنًا عليه، ثم مضى محمودًا بعد إقامة الحجة، حتى لم يحوج أحدًا من أُمَّته إلى البحث عن شيءٍ أغفله هو مما ذكره لهم.»[٥٠] وهكذا تتأسس مركزية «البيان» — كخبر — لا على مجرَّد صدقه، بل وعلى اكتماله وتمامه على نحوٍ يلزم معه الاستغناء عما سواه؛ إذ الحق أن الله (قد) أكمل — بهذا البيان — لجميعهم طُرق الدِّين، وأغناهم عن التطلع لغيرها من البراهين، ودل على ذلك بقوله عز وجل: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾، وليس يجوز أن يخبر الله عز وجل عن إكمال الدين مع الحاجة إلى غير ما أكمل لهم الدين به، وبيَّن النبي معنى ذلك في حجة الوداع بقوله: «اللهم هل بلَّغت؟» فلو كنا نحتاج مع ما كان منه — عليه السلام — في معرفة ما دعانا إليه، إلى ما رتَّبه أهل البدع من طرق الاستدلال لما كان مُبلغًا؛ إذ كنا نحتاج في المعرفة بصحة ما دعانا إليه إلى علم ما لم يبينه لنا من هذه الطرق التي ذكروها، ولو كان هذا كما قالوا، لكان فيما دعا إليه وقوله (بإكمال الدين) بمنزلة اللغو،[٥١] وإذن فإنه لا مجال البتة لقولٍ مغاير للخبر، بل هو الخبر ولا شيءٍ سواه، وإلا فإنه الانتقاض للاعتقاد في كمال الدِّين وتمامه الذي تأكد بالخطاب الإلهي-النبوي، وإذ أضاف الأشعري إلى ذلك «أن طريق الاستدلال بأخبارهم — عليهم السلام — على سائر ما دعينا إلى معرفته مما لا يُدرَك بالحواس، أوضح من الاستدلال بالأعراض — حيث الأخبار «أقرب إلى البيان على حكم ما شوهد من أدلتهم المحسوسة، مما اعتمدت عليه الفلاسفة ومن اتبعهم من أهل الأهواء.»[٥٢] — فإنما لِيَقْرن «الوضوح» بالصدق والاكتمال؛ ترسيخًا للأولوية المُطلَقة للبيان، وذلك في مقابل «الكذب والنقص والغموض» يعتور كل ما سواه مما تبلور لاحقًا، والحق أنها نفس فكرة اكتمال المتقدِّم وأفضليته في مقابل نقص المتأخِّر ودونيَّته التي تنتظم الخطاب التاريخي الأشعري،[٥٣] وعلى نحوٍ يتبدَّى فيه التجاوب بين كافة العناصر الجزئية المكوِّنة للخطاب الأشعري بأسره.

---

[٤٩] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص١٨٩.

[٥٠] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص٢٠٢.

[٥١] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص١٩٨–٢٠١.

[٥٢] المصدر السابق، ص١٩٨.

[٥٣] انظر: علي مبروك، عن الإمامة والسياسة والخطاب التاريخي في علم العقائد، (سبق ذكره).

لكنه يبدو أن كل ما كرَّسه الأشعري للبيان من صفات الصدق والاكتمال والوضوح، لم يكن ليكفي في جعْلِه حُجة بذاته، بل إن حُجِّيَّته قد ظلَّت تأتيه من خارجه، وأعْنِي من أن ثَمَّة من «قد ثُلِجت صدورهم به، وامتنعوا عن استئناف الأدلة فيه، وبلغوا جميع ما وقفوا عليه من ذلك، واتفقوا (أي أجمعوا) عليه إلى مَن بعدهم.»[٥٤] وهنا فإنه إذا كانت حُجِّية البيان عند هؤلاء الذين «ثُلِجت صدورهم به» إنما ترتبط — في الجوهر — «بما شاهَدُوه من آيات الدلالة على صدقه.»[٥٥] فإن «إجماعهم» سيصبح، هو نفسه، «حُجَّة على من تعبَّد بشريعة النبي بعده، ودلالة لمن دُعي إلى قبول ذلك ممن لم يشاهد الأخبار.»[٥٦] وإذن فإنَّ البيان تثبت حجته، حال وجود النبي، بالمعجزة، في حين تثبت بعده بالإجماع، وبما يعني أنه رغم كل ما أضافه إليه الأشعري يبقى قاصرًا عن أن يقوم حجة بذاته، بل أنه يستفيد حجتيه من خارجه، وأعني من «المعجزة» ثم من «الإجماع» الذي يقوم مقامها،[٥٧] وبالطبع فإنه إذا «كان عُذْر الصحابة فيما دُعوا إليه من ذلك، مقطوعًا بما نبههم عليه النبي ﷺ من الدلالة على ذلك، وما شاهدوه من آيات الدلالة على صدقه، فإن عذر سائر مَن تأخر عنه (أي النبي) مقطوعٌ بنقلهم (أي الصحابة) ذلك (الذي أجمعوا عليه) إليهم، ونقل أهل كل زمان حجة على من بعدهم، ومن غير أن يُحتاج — أرشدكم الله — في المعرفة لسائر ما دعينا إلى اعتقاده إلى استئناف أدلة غير الأدلة التي نبه النبي ﷺ عليها، ودعا سائر أمته إلى تأملها.»[٥٨] وهنا فإنه إذا كان عذر الصحابة قد انقطع بالمعجزة، وانقطع عذر من تأخر عنهم بالنقل عنهم، فإنه لم يكن أمام هؤلاء الخلف المتأخر إلا «الاجتهاد في طلب أخبار النبي ﷺ والاحتياط في عدالة الرواة لها، وكان ذلك واجبًا عندهم، ليكونوا فيما يعتقدونه من ذلك على يقين.»[٥٩] وإذن فإنَّ اليقين يُستفاد

[٥٤] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ١٨١.

[٥٥] المصدر السابق، ص١٨١.

[٥٦] المصدر السابق، ص١٩٨.

[٥٧] والحق أن هذا التصور للبيان لا تَتعيَّن حُجِّيتُه من ذاته، بل من خارجه، إنما يدشن لما سيستقر عميقًا في الخطاب الأشعري من استحالة أن يتعين شيء — أي شيء — أو يتقوم بذاته، بل هو التعين يأتيه من خارجه، والقيمة تنضاف إليه من مصدرٍ يفارقه، وهو النوع من التعيين الذي يحدد بحسم بنية الأنطولوجيا ودور العقل وطبيعة الأخلاق داخل هذا الخطاب. انظر: علي مبروك، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، (دار التنوير)، بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ص١٧٥ وما بعدها.

[٥٨] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ١٨١–١٨٢.

[٥٩] المصدر السابق، ص١٩٢–١٩٣.

من الاجتهاد في طلب الأخبار، أو «النقل»، وليس أبدًا من «العقل» هو آخر ما تنتهي إليه طريقة الأشعري.

ولقد كانت هذه الطريقة في الاستدلال بالأخبار التي تنبني بأسرها على تأسيس حجية البيان أو الأخبار على المعجزة (من الله) والإجماع (من الصحابة) والنقل (من الخلف)، هي — على قول الأشعري — ما أخلد إليه السلف ومن اتبعهم من الخلف، فأعرضوا عما صارت إليه الفلاسفة ومن اتبعهم من القدرية وأهل البدع من الاستدلال (بالأعراض) على ما كُلفوا معرفته، لاستغنائهم بالأدلة الواضحة في ذلك عنه، وإنما صار من أثبت حدث العالم والمحدث له من الفلاسفة إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر لدفعهم الرسل وإنكارهم لجواز مجيئهم.»[٦٠] ولعل هذا الذي انتهى إليه الأشعري من رد الاستدلال بالأعراض إلى دفع الرسل وإنكارهم، إنما يتجاوز مجرَّد السعي إلى تفضيل طريقة في الاستدلال على أخرى، إلى ما يبدو وكأنها «ضغوط السيكولوجيا» وهي تمارس اشتغالها تعاليًا بطريقته — عبْر تأسيسها على البيان يوازي — في حفظه — القرآن، والإجماع يعادل — في دلالته — المعجزة، والصحابة يحكم بهم على الكتاب والسُّنة — إلى مقام «التعبُّد والتقديس»، وتنزلًا بطريقة الخصم (المراد قتله) — عبْر ردها إلى دفع الرسل وإنكارهم — إلى حضيض «الانحطاط والتدنيس»، وبما يعني أن «ضغوط السيكولوجيا» تبقى حاضرة بقوةٍ في بناء طريقته.

من ضغوط «السيكولوجيا» إلى ضغوط «الإبستمولوجيا»

لعل قراءة لما كتبه الأشعري على الطريقة التي بناها، أعْنِي «طريقة الاستدلال بالأخبار»، تكشف عن أن ضغوط السيكولوجيا كانت أعجز من أن تَئُول إلى الإقصاء الكامل لطريقة الاستدلال بالأعراض، التي لم يستطع الأشعري — رغم انحطاطه بها إلى حضيض «التدنيس» — أن يتحرَّر منها تمامًا؛ إذ الحق أن حضيض «التدنيس» — أن يتحرر منها تمامًا؛ إذ الحق أن للإبستمولوجيا، بدورها، ضغوطها التي بدَا أن السيكولوجيا لم تفلح إلا في تحييدها، وعلى نحوٍ جزئي فقط، وكان ذلك عند الأشعري تحديدًا، وأما عند اتباعه فإن الأمر قد تجاوز «التحييد» إلى استعادة طريقة الاستدلال بالأعراض كاملة.

---

[٦٠] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص١٩١.

فقد ظلَّت أصداء هذه الطريقة الآثمة المُزاحة تتردَّد في بعض أنحاء البناء العقائدي للأشعري، وفي سياق إثباته للصفات الإلهية بالذات، الذي اضطر فيه إلى توظيف آلية «رد الأصول إلى الحوادث» أو «الاستدلال على الأمر الغائب عن حواسنا (الذي هو الأصل بالمعنى العقائدي) بالمُشاهد (الذي هو الحادث بالطبع)»، وهي التي تمثل جوهر «طريقة الاستدلال بالأعراض»، والمُلاحظ أن هذا التوظيف لآلية «الاستدلال بالأعراض» قد راح يتصادم بوضوح مع ما يسعى الأشعري إلى تثبيته مستدلًّا بالأخبار، يؤكد ذلك أنه إذ انطلق إلى إثبات الصفات من «الأخبار» أو «مما أجمَعوا عليه (من) أن صفته عز وجل لا تشبه صفات المحدثين.»[٦١] فإنه لم يجد سبيلًا — للمفارَقة — لإثبات هذا «الإجماع» إلا عبْر التشبيه بصفات المحدثين، يقول الأشعري: «واستدلُّوا على ذلك بأنه لو لم يكن له عز وجل هذه الصفات لم يكن موصوفًا بشيءٍ منها في الحقيقة، (من قبل) أن من ليس له حياة لا يكون حيًّا، ومن لم يكن له علم لا يكون عالمًا في الحقيقة، ومن لم يكن له فعل، لم يكن فاعلًا في الحقيقة، ومن لم يكن له إحسان لم يكن محسنًا، ومن لم يكن له كلام لم يكن متكلِّمًا في الحقيقة، ومن لم يكن له إرادة لم يكن في الحقيقة مريدًا، وأن من وُصف بشيءٍ من ذلك مع عدم (وجود) الصفات التي توجب هذه الأوصاف له لا يكون مستحقًّا لذلك في الحقيقة، وإنما يكون وصفه مجازًا أو كذبًا ... فإذا كان الله — عز وجل — موصوفًا بجميع هذه الأوصاف في صفة الحقيقة وجب إثبات الصفات التي أوجبت هذه الأوصاف له في الحقيقة، وإلا كان وصفه بذلك مجازًا، وتبيين هذا أن وصف الإنسان بأنه مريدٌ وسارِق وظالِم مُشتَق من الإرادة والسرقة والظلم، فإذا وصف بذلك من ليس له هذه الصفات في الحقيقة كان وصفه بذلك تلقيبًا (ومجازًا).»[٦٢] وهكذا فإن الإثبات في ما «لا نرى أو الغائب (وهو الأصل)» مردود بالكلية إلى الإثبات في ما «نرى في الشاهد (وهو الحادث)» أو أنه — بعبارةٍ أخرى — تبيين «وصف الله» عن طريق «وصف الإنسان».

وبصرف النظر عن أن ذلك هو بعينه ما كان قد صار إليه المعتزِلة،[٦٣] الذين أراد الأشعري بطريقته في «الاستدلال بالإخبار» الانتقام منهم «عقيدة وطريقة» معًا، فإن

[٦١] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص٢١٦.

[٦٢] المصدر السابق، ص٢١٦–٢١٧.

[٦٣] «أما الذي يدل على أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه (أي الله) عالمًا، فهو أنَّا وجَدْنا في الشاهد قادرين: أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب، والآخَر تعذر عليه كالأمي، فمن صح منه ذلك فارَق مَن

المفارَقة هنا تتأتَّى من أنه يبدو وكأن ما أثبته «الإجماع» من عدم المشابَهة في الصفات بين الله والحوادث، لم يثبت إلا عبْر توظيف آلية تفترض المشابهة، وأعْنِي مِن حيث تِنبَنِي على ردِّ الغائب إلى الشاهد، ولعل هذه المفارَقة تمثِّل أولى تجلِّيات المأزق الذي سوف تنتهي إليه «طريقة الاستدلال بالأعراض» حين جرى توظيفها كاملة بواسطة أتباع الأشعري للاستدلال بها على المضمون العقائدي الذي سعى الأشعري — قَبلًا — إلى ترسيخه مستندًا إلى الأخبار، والذي هو مغايِر بالكلية للمضمون العقائدي المعتزلي الذي تبلورت هذه الطريقة للاستدلال عليه أصلًا، فإذ تبلورت هذه الطريقة، في المجال الكلامي، ضِمن سياق الخطاب العقائدي للمعتزلة الذي يكاد ينبني بأسْرِه بحسب العقل، فإنها — وابتداءً من التجاوب بين مضمون الخطاب وأداته — قد استفادت منه طابعها العقلي الغالب، الذي كان لا بد أن يلازمها — بالطبع — حين استدعاها أتباع الأشعري للاستدلال بها على مضمونٍ عقائدي يجاوز — ابتداءً من انبنائه على مجرَّد الخَبَر — العقل أو حتى يُضاده، والمهم أنه قد انبثق من هذا الانفصام الذي كرَّسه أتباع الأشعري بين مضمون الخطاب وأداته، ذلك الانفصام الذي لا يزال يَشقَى به الخطاب العربي للآن بين مضمونه وأداته كذلك، وليس من شكٍّ في أن هذا الانفصام قد ظل — بالأَوْلَى — ملازِمًا للأشعرية على مدى تاريخها، وإلى حد أن حامِلي لوائها المعاصِرين قد راحوا يلتمسون في النظرية العلمية المعاصرة تأسيسًا لمنظومتهم العقائدية، غير مدرِكين أن هذه النظرية المعاصرة لا تعرف أبدًا مبدأ اليقين الذي تتأسَّس عليه عقيدتهم، بل إنها تنبني على القابلية للتكذيب وإمكان الخطأ، لكنه الانفصام الذي يجعل البرهنة بالفيزياء الذرية المعاصِرة وما بعدها، على ما ينتمي إلى ما قبل العلم — أو حتى ما يُجاوِزه — أمرًا مقبولًا وممكنًا، والغريب أن سيرورة هذا الانفصام قد بدأتْ مع الباقِلَّاني، ومن توظيفه للفيزياء الذرية أيضًا بالذات (ولكن مع الأخذ بعين الاعتبار أنها كانت الفيزياء الذرية الفلسفية الكلاسيكية التي كانت الأرقى بمعيار العصر) لتبرير عقيدة الأشعري بكل ما تنطوي عليه من المجاوَزة للعقل، بل والتَّضاد معه أحيانًا.

تعذر عليه بأمرٍ من الأمور، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه عالمًا … فصح بهذا أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالمًا في الشاهد، وإذا ثبت ذلك في الشاهد، وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب؛ لأن طرق الأدلة لا تختلف غائبًا وشاهدًا.» انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم العثمان، (مكتبة وهبة)، القاهرة، ط٢، ١٩٩٨م، ص١٥٧.

إذ بدَا أن ضغوط الإبستمولوجيا، أو أغراض الحِجَاج والمدافَعة بتعبير ابن خلدون، هي ما يقف وراء لجوء أتباع الأشعري إلى تدعيم «استدلاله بالأخبار» بطريقة الاستدلال بالأعراض العقلية، وذلك من حيث إن «الأئمة من أهل السُّنَّة إنما احتاجوا إلى الأدلة العقلية حين دافَعُوا (المُلحِدة والمبتدِعَة) ونصروا (مذهبهم في مواجَهة بِدعَتِهم طبعًا).»[٦٤] فإن ذلك ما يبدو أنه لم يحدث قبل الباقِلَّاني الذي «تصدَّر للإمامة في طريقتهم وهذَّبَها ووضع المقدِّمات العقلية التي تتوقَّف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأن العَرَض لا يقوم بالعَرَض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم،[٦٥] وفقط يحتاج هذا النص إلى إضافة أن «الباقِلَّاني» لم يكن هو الواضع لهذه المقدِّمات العقلية بإطلاق، بل هو الواضع لها في المذهب الأشعري، أو الناقل لها إليه بالأحرى، فقد استقرت هذه المقدِّمات، وجرى تداولها على نحوٍ واسع في علم الكلام المعتزلي، وبدليل إلمام «الأشعري» العميق بها، الذي ينعكس في سعيه إلى إقصائها خارج المجال الكلامي كليًّا بتأثير ضغوط السيكولوجيا، فإذا مضى الأشعري إلى «أن الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتبٍ كثيرة يطول الخلاف فيها، ويدق الكلام عليها، فمنها ما يُحتاج إليه في الاستدلال على وجودها والمعرفة بفساد شبه المنكرين لها، والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها، ولا يجوز ذلك على شيءٍ منها، والمعرفة بأنها لا تبقى، والمعرفة باختلاف أجناسها، وأنه لا يصح انتقالها من مجالها، والمعرفة بأن ما لا ينفك عنها فحكمه في الحدث حكمها، ومعرفة ما يوجب ذلك من الأدلة، وما يفسد به شبه المخالِفين في جميع ذلك حتى يمكن الاستدلال بها على ما هي أدلة عليه عند مخالِفينا الذين يعتمدون في الاستدلال على ما ذكرناه بها.»[٦٦] فإنه لم يكشف فقط عن درايةٍ عميقة بتلك المقدِّمات التي قيل إن الباقِلَّاني هو واضعها، بل وعن كونها تبلور طريقة الاستدلال المعتمَدة عند مخالِفيه، الذين هم المعتزلة.

ولعل تَبيُّن المصائر التي آلَت إليها هذه المقدمات العقلية ضمن المجال الكلامي الأشعري الذي نُقلت إليه، إنما يرتبط — جوهريًّا — بتلك المخالَفة التي أكَّد عليها الأشعري بين كلا المجالين الأشعري والمعتزلي، فقد آلَت هذه المقدمات العقلية، ضمن

[٦٤] ابن خلدون، المقدمة، (سبق ذكره)، ج٣، ص١٠٨٣.

[٦٥] المصدر السابق، ج٣، ص١٠٨٠–١٠٨١.

[٦٦] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره) ص١٨٦–١٨٧.

المجال الأشعري إلى ما بدَا وكأنه الإهدار الكامل للعقل، وأعْنِي من حيث جرى توظيفها، لا في إثبات مجرَّد حدوث العالم، بل — والأهم — في إثبات دوام حدوثه، أو استمرار خَلْقه، عبْر تجديد خلق الأعراض التي لا تبقى أبدًا لزمانين، وهكذا فإن العالم لا يستمر في الوجود عن طريق قانونٍ ذاتي ينتظم حركته وعلاقات ظواهره، ولو مع تصور هذا القانون تجلِّيًا لحكمة الله وعلمه، بل عن طريق التدخُّل المباشر لله في العالم في كل لحظة، ومن غير وساطة لأي قانونٍ أو قاعدة، تجديدًا للأعراض التي لا تتعلق — صدورًا وتخصيصًا — بشيءٍ خارج مطلَق إرادته، وإذ يقضي العقل الصريح — حسب الشهرستاني — بأن ما يخص كل واحدٍ من أجزاء العالم، واجب أن يخص مجموع العالم بأسره ضرورة، فإن ذلك يعني ضرورة تصور العالم بأسره يتعلق حضوره بمطلق الإرادة، وبما يحيل إلى خلوه التام من أي قانونٍ ينتظم وجوده وظواهره، حيث القانون يحيل إلى افتراض «ضرورة» من نوعٍ ما، وهو ما لا يمكن للأشاعرة أن يقبلوا به أبدًا لأنه يغل مطلق الإرادة التي تقتضي «تطرق وجوه الجائزات إلى العالم بأسره.»[٦٧] ومن هنا تصورهم «أن الإمكان، الذي تتلاشى معه إمكانية تصور العالم ينطوي على أي ضرورة، «واجب» للعالم ضرورة.»[٦٨] وتبعًا لذلك، فإن كل ما في العالم إنما يقبل الفوات والخرق، وأعْنِي من حيث لا ضرورة لشيء بل هو «الإمكان» لا تتأثر سطوته بالتحقق الوجودي للظواهر في العالم على نحوٍ ما، حيث يظل «الإمكان» لتحققها على نحوٍ آخر قائمًا أبدًا، وإذن فإنه الإهدار الكامل للضرورة الذي كان لا بد أن يَئُول إلى إهدار «العقل»؛ لأن «الضرورة» تعني «قانونًا» يتفرَّع عنه الإقرار «بعقل» يقدر على اكتشافه، حتى ولو كان هو قانون «اللاتَعيُّن» أو اللاضرورة، ومن هنا مُفارَقة الضرورة التي تبدو لازمة للتفكير حتى في اللاضرورة.

والحق أن هذا الإهدار للضرورة هو ما يقف وراء احتفاء الأحفاد المعاصرِين للأشعري، بأسلافهم الغابرِين، وإلى حد اعتبارهم «روادًا ممتازِين للعلم الحديث.»[٦٩] ابتداءً مِن تراجُع الدور المهيمن لمبدأ الضرورة في إطار فيزياء الطاقة والموجة (أو الميكروفيزياء) المعاصِرة،

---

[٦٧] الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، نشرة جيوم، (مكتبة الثقافة الدينية)، القاهرة، دون تاريخ، ص١٢.

[٦٨] المصدر السابق، ص١٣.

[٦٩] علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، (دار المعارف بمصر)، القاهرة، ط٤، ١٩٧٨م، ص١٢٧.

عما كان عليه في إطار فيزياء الكتلة النيوتونية (أو الماكروفيزياء)، لكنه يلزم التنويه بأن الأمر لا يتعلق — ضمن السياق العلمي — بإهدار الضرورة، بقدر ما يتعلق بتحديد المجال الذي تكون فاعِلَة فيه، وذلك الذي لا تظهر فيه فعاليتها كاملة، وبالطبع فإن ذلك لا يعني أن الواحد من المجالَيْن يمكن أن يلغي الآخر بحقائقه وقوانينه، بقدر ما هو التبايُن بين مجالَين يظلَّان ينتميان إلى حقل العلم معًا، وذلك رغم احتفاظ كل واحدٍ منهما بمنظومة قوانينه ومفاهيمه التي تنتظم ما يقع ضمن نطاقه، وتبعًا لذلك فإنه لا يصح القول بأن فيزياء الطاقة (أو الميكزفيزياء) قد طردت فيزياء الكتلة (أو الماكروفيزياء)، بكل ما تنطوي عليه من قوانينٍ تشتغل ضمن نطاقها كالضرورة وغيرها، إلى خارج حقل العلم، بل إن هذه الفيزياء (أعني فيزياء الكتلة) تبقى جزءًا من العلم — وليس مجرد تاريخه — وتظل قوانينها فاعلة وغير قابلة للإلغاء، ولعله يمكن فقط القول بأنها قد تقبل التعليق والإرجاء، وأَعْنِي خارج المجال الذي تعمل فيه بالطبع، بل إنه وحتى حين بدَا أن تغييرًا قد طال هذه القوانين داخل مجال اشتغالها نفسه، فإنه كان من الصغر بحيث لم يكن ذا أهمية عملية، وإلى حدٍّ يمكن معه إهماله،[٧٠] ومن هنا فإنه ليس لأحدٍ الادعاء بأن الأشاعرة كانوا — بإهدارهم للضرورة — روادًا للعلم الحديث؛ لأن كل ما جرى للضرورة، في سياق هذا العلم، هو تحديد مجال اشتغالها، وليس أبدًا طردها أو إهدارها، فالأمر يتعلق بتطورٍ في موضوع البحث من اللامتناهي في الكبر إلى اللامتناهي في الصغر على نحوٍ استلزم مفاهيم وفروض إجرائية لا تقبل الاشتغال ضمن حدود اللامتناهي في الكِبَر، تمامًا بمثل ما إن قوانين هذا الأخير لا تقبل الاشتغال ضمن حدود اللامتناهي في الصِّغر.

ومن جهةٍ أخرى، فإنه إذا كانت النظرية العلمية المعاصرة قد اتسعت لاستيعاب فروض شبه متيافيزيقية بقصد تفسير دينامية العناصر المتناهية الصِّغَر التي لا تخضع لمبادئ الماكروفيزياء، فإن أحدًا لا يمكن أن ينازع في أن ثمة فارقًا جوهريًّا بين الانطلاق من تصوُّر المبدأ المتيافيزيقي الأول (الله) على نحوٍ ما (من أنحاء التصور)، إلى تصوُّر الطبيعة قابِلَة للخَرْق والفوات، وبين ظواهرٍ فيزيائية يقتضي تفسيرها افتراض فروض إجرائية، أو حتى ميتافيزيقية، مُعيَّنة، ثم إن هذه الفروض ليست نهائية أبدًا، بل إنها ترتبط بالتطور الراهن للعلم ووسائله، وبما يَئُول إلى إمكان تجاوزها الذي يُستفاد أيضًا

[٧٠] يمنى الخولي، العلم والاغتراب والحرية، (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، ١٩٨٧م، ص٤٠٣.

من حقيقة أن النظرية العلمية المعاصِرة تنبني على إمكانية التكذيب والقابلية للخطأ، وهكذا، فحتى إذا أمكن التجاوز عن الفارق الجوهري بين «الممارسة العلمية المعاصرة» في اتساعها للميتافيزيقي تفسيرًا لبعض الظواهر الفيزيائية، وبين «الممارسة الأشعرية» في بنائها الأنطولوجي للفيزيقي بحسب تصور ما للمتيافيزيقي — وبما يعني أنها الحركة من «الفيزيقي» إلى «المتيافيزيقي» «علميًّا»، فيما هي الحركة من «المتيافيزيقي» إلى «الفيزيقي» أشعريًّا — فإن المفارَقة تبقى زاعقة مع ذلك، أَعْنِي مفارَقة السعي الأشعري إلى تأسيس «اليقين» على ما ينبني على إمكانية التكذيب والقابلية للخطأ، وإذ تعكس هذه المفارَقة انفصالًا عميقًا بين «اليقين المراد تثبيته» من جهة، وبين «النظرية العلمية» المراد تثبيته عليها — التي لا تقبل الثبات بطبيعتها — من جهةٍ أخرى، فإنها تردد بذلك أصداء الانفصام القديم الذي عرفَتْه الأشعرية حين سعى أتباع الأشعري لاستدعاء «العقلي» للاستدلال به على «الخبري» الذي يجاوز بمضمونه العقل أو حتى يضاده، وإذا كان هذا الانفصام هو ما يؤسس — في العمق — لأزمة الخطاب العربي الحديث الذي لم يزل يتخبط شقيًّا بين ضروبٍ من الثنائيات عاجزًا عن أن يدرك وحدته في تخبطه اليائس بين أطرافها المتضادة، فإن مثالًا لما يَئُول إليه هذا الانفصام في الواقع يتبدَّى فيما يشهده المجال السياسي العربي الراهن، من أشكالٍ «ديمقراطية» يتم استعارتها كهياكل وقوالب فارغة، لتعمل كقناعٍ لممارسةٍ استبدادية راسخة تضرب بجذورها في عصر ما قبل الدولة الحديثة.[٧١]

والحق أنه، وحتى مع صرف النظر عما آلَت إليه هذه الممارَسة الأشعرية من الانفصام الكامن في بنية الخطاب والسياسة السائدين في العالم العربي الآن، فإنه يلزم الوعي بما آلَت إليه، على صعيد الخطاب الأشعري نفسه، من ضروب التناقض والمُحال التي لم يقدر الخطاب على الفكاك منها أبدًا، ولقد كان المعتزلة هم الأقدَر — بالطبع — على الإمساك بكل ضروب التناقض والمُحالات العقلية التي انتهى الأشاعرة إليها، ومن هنا تحتشد به نصوص القاضي عبد الجبار (الذي كان للمفارَقة أشعريًّا، ثم تحوَّل إلى الاعتزال، تحت

[٧١] وهكذا فإنه وبمثل ما يمكن للأشاعرة قَبول العقل كمجرَّد أداةٍ أو قشرة خارجية للمضمون، ولكن من دون أن يدخل في تركيب هذا المضمون أو يؤثِّر فيه، وبما يعني أنَّ العقل في أكثر أشكاله خواءً وصورية، فإن فيالق المستبدِّين العرب مستعدُّون، بدورهم، للقبول بالديمقراطية، ولكن كمجرَّد زخرف يخفي عورتهم، ومن دون أن يكون له أي تأثيرٍ فيما يقوم وراءه من الاستبداد الفظ إلا تجميله.

وطأة الضغوط الإبستيمولوجية الناشئة عن تمزقه كأشعري بين أداةٍ «عقلية» فُرض عليه أن يفكر بها، وبين مضمونٍ «لا عقلي» يجري السعي لإثباته بهذه الأداة) من إلزامياتٍ اضطر معها الأشاعرة إلى القبول بمحالاتٍ بلغت حدَّ تجويز الكذب على الله، فإذا انتهى المعتزلة إلى إلزام الأشاعرة القول بأن الله يفعل القبيح — وذلك ابتداءً مما صارُوا (أي الأشاعرة) إليه من أن الله «هو المالك في خلقه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفًا، ولو أدخلهم النار لم يكون جورًا ... فهو المالِك المُطلَق، فلا يُتصور منه ظلم، ولا يُنسب إليه جور.»[٧٢] وهو ما يعني بحسب طريقة المعتزلة في الاستدلال — التي لا بد أن يخضع لها المجال الأشعري بعد استعارتها للاشتغال داخله — نسبة القبح إلى الله؛ لأنه «أليس أحدنا قد يفعل في ملكه ما يقبح بأن يقتل عبده ويضربه لا لذنب؟ فيجب لو فعل (الله) تعالى تعذيب الأطفال أن يكون قبيحًا وظلمًا.»[٧٣] وبحسب القاضي عبد الجبار فإن مشايخ المعتزلة قد «أوردوا وجوهًا من الإلزام على القول بأنه تعالى يفعل القبيح، بلغت حد تجويز الكذب على الله تعالى، فكان منهم (أي الأشاعرة) من جوَّزه (بالفعل) ... وهو العطوى من أصحاب الأشعري، ولقد مرَّ على القياس واحتج عليهم بأن قال: ألستم قد جوَّزْتم على الله تعالى الظلم والقبائح، فكيف لا يجوز عليه الكذب، وليس الكذب بأعظم من الظلم وغيره من القبائح.»[٧٤] ولعل أهم ما ينبغي ملاحظته أن الأشاعرة كانوا مُضطرِّين حتمًا لقبول هذا الإلزام بسبب استعارتهم لطريقة «الاستدلال بالأعراض» أو رد الأصول إلى الحوادث بتعبير الأشعري للاستدلال على مضمونٍ يصعب الاستدلال عليه بغير «الأخبار»، ولو جاوز افتراض أنهم لم يستعيروا هذه الطريقة للتفكير بها، لما كانوا قد اضطروا إلى قبول هذا الإلزام أبدًا، ولكانوا قد رَدُّوا على المعتزلة بأن هذا الإلزام إنما يصح على أصلكم في رد الأصول (أو الغائب) إلى الحوادث (أو الشاهد)، وأما على أصْلِنا في الاستدلال بالأخبار، فإنه ليس للعقل مدخل في الأمر، بل

[٧٢] الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، (دار الفكر للطباعة والنشر)، بيروت، دون تاريخ، ج١، ص١٠١.

[٧٣] القاضي عبد الجبار، معالم أصول الدين، ضمن: محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، ج١، (سبق ذكره)، ص٢٣٧.

[٧٤] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (سبق ذكره)، ص٣١٦، ٣٨١.

هو الخبر ولا شيءٍ سواه، وهكذا فإن الإلزام قد صح واضطر الأشاعرة لقبوله، لاشتغال العقل عندهم على نحوٍ صوري محض، وفي انفصالٍ كامل عن «المضمون» المراد إثباته.

فإذ يبدو الإلزام مجرد هامش على قضية العدل، فإنه وفيما يتسق المضمون الأشعري للعدل الذي هو «أن الله تعالى عدل في أفعاله، بمعنى أنه متصرف في مُلكه وملكه، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد.»[٧٥] مع طريقة الاستدلال بالأخبار، فإنه يتعارض كليًّا مع ما تستلزمه طريقة الاستدلال بالأعراض، أو رد الأصول (الغائب) على الحوادث (الشاهد)، من تصور «العدل ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة.»[٧٦] وبما يعنيه ذلك من أن تصور العدل في «الشاهد» هو الأصل في تصوره في «الغائب»، وبالطبع فإن المأزق يتأتَّى من استعارة هذه الطريقة، التي تستلزم تصوُّرًا للعدل مغايرًا بالكلية لتصوره الأشعري، للاشتعال ضمن إطار التصور الأشعري الذي يتعذر الاشتغال عليه إلا بالخبر؛ لأنه «لا يجب عليه شيء من قضية العقل.»[٧٧] وإذا كان هذا التصوُّر الأشعري للعدل يتبلور في المُطلَق، وأُعْنِي من غير وساطة الحضور الإنساني، قد آل إلى أن «حكم الآلام — وهي مما يستقبحه العقلاء بتأكيد الشهرستاني الأشعري — هو الحُسن على مذهب الأشعري سواء وقعت ابتداءً أو وقعت جزاءً من غير تقديرٍ سبق استحقاق عليها، ولا تقدير جلب نفع، ولا دفع ضرر أعظم منها، بل المالك متصرفٌ في ملكه كما شاء، سواء كان المملوك بريًّا (بريئًا) أو لم يكن بريًّا.»[٧٨] — وهو ما يتعارض كليًّا مع يَئُول إليه التصور المعتزلي للعدل، الذي يتأسس على طريقة الاستدلال بالأعراض من أن «الآلام مما يأباه العقل، وإذا اضطر إليه رام الخلاص منه، فدل ذلك على قبحه (أي الآلام).»[٧٩] — فإن الأشاعرة قد اضطروا أيضًا إلى قبول هذا الذي انتهى إليه المعتزلة بحسب طريقتهم، حتى لقد أقرُّوا «ونحن لا ننازعهم في أن الآلام ضرر وتأباه النفوس وتنفر منه الطباع.»[٨٠] ورغم أنهم كانوا يحاولون التغطية على هذا الإقرار من جانبهم

---

[٧٥] الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، (سبق ذكره)، ص٤٢.

[٧٦] الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، (سبق ذكره)، نفس الصفحة.

[٧٧] المصدر السابق، نفس الصفحة.

[٧٨] الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، ، (سبق ذكره)، ص٤١٠.

[٧٩] المصدر السابق، ٤١١.

[٨٠] الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، (سبق ذكره)، نفس الصفحة.

بما انتهى المعتزلة، حين صاروا إلى أن كثيرًا من الآلام مما ترضاه النفوس، وترغب إليه الطباع إذا كان ترجو فيها صلاحًا هو أولى بالرعاية مثل الحجامة والصبر على شرب الدواء رجاء للشفاء.»[٨١] فإنهم قد اضطروا — حين أدركوا أن ذلك لا يمكن أن يزحزح ما انتهى إليه المعتزلة من قُبْح الآلام في ذاتها — إلى الالتياذ بما يقطع طريق السؤال من أن المالك المتصرف في ملكه له التصرف مطلقًا كما شاء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.»[٨٢] وبما يعني أنهم حين لا يجدون مَخرجًا من المآزق، يلوذون بالمُطلَق طلبًا للخلاص.

والحق أن هذا التفكير بالمُطلَق، هو ما كان لا بد أن يفرض ضربًا من الحضور الصوري للعقل، وعلى نحوٍ يكون معه غير مرتبط بما يدخل في تركيبه من قوانين العالم الإنساني والطبيعي، بل منفكًّا تمامًا عن الارتباط بأي شيءٍ خارج إطار بنيته الصورية المحضة، ولسوء الحظ فإن هذا النوع من العقل الذي لا يتحدد بأي شيءٍ خارجه، كان هو العقل الذي يفكر به الأشاعرة؛ إذ في حين ألح المعتزلة على ربط العقل — حتى عندما يكون الله موضوعًا له — بحدود ما أسموه «بالحكمة الموجبة»، التي تتسع عندهم لقوانين العالمين الإنساني والطبيعي، فإن الأشاعرة — في المقابل — قد أصروا على ضرورة فك أي ارتباطٍ للعقل — عند اشتغاله على الله بالذات — بحدود هذه الحكمة؛ لأنها تؤثر في تصوره «المُطلَق»، وذلك من حيث توجب (هذه الحكمة) تصوره (أي الله) بحسب ما تتسع له قوانين العالَمين الإنساني والطبيعي فتتحدد بها «إطلاقيته» التي أرادها الأشاعرة منفلتة من أي تحديد.

وبالطبع فإن مثل هذا العقل المنفك عن قوانين الحكمة كان لا بد أن يَئُول بالأشاعرة إلى كل ما صادفوه والتزموه من ضروب التناقض والمُحال؛ إذ العقل حين ينفلت من قوانين عالمه لا يعرف إلا التخبط في فوضى التناقض، والغريب أن ذلك هو ما بدَا وكأن الشهرستاني قد أدركه حين مضى إلى أن «كل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة، فإنما يقتضي نقيضه من وجهٍ آخر.»[٨٣] (غير وجه هذه الحكمة بالطبع)، وإذن فإنه الإدراك لحقيقة أن العقل حال انفكاكه عن قوانين الحكمة، التي هي قوانين العالم، إنما

---

[٨١] المصدر السابق، نفس الصفحة.

[٨٢] المصدر السابق، نفس الصفحة.

[٨٣] الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، (سبق ذكره)، ص١٠٢.

يَئُول إلى نقيض ما تقتضيه هذه الحكمة بقوانينها، وبما يعني أنه يصبح — كالعقل الكانطي خارج حدود التجربة — مجرد فضاء للفوضى والتناقض.

وهكذا يلوح، في النهاية، أن المأزق الأشعري قد تأتَّى من استعارة المقدِّمات العقلية للمعتزلة التي تتبلور منها «طريقة الاستدلال بالأعراض»، للاستدلال بها على مضمون «مُطلَق»، لا يتحدد — كالحال عند المعتزلة — بجهة الحكمة التي تتسع لقوانين الإنساني والطبيعي، وبعبارةٍ أخرى، فإنه إذا كانت طريقة الاستدلال بالأعراض إنما تنبني على رؤيا مُضمَرة في ضرورة اعتبار الإنساني والطبيعي عند النظر في الإلهي، وأنها بذلك ليست مجرد أداة يمكن فصلها عن هذه «الرؤيا» التي تتماهى معها، فإن الأشاعرة قد صاروا لا إلى مجرد السعي إلى فصلها عن تلك «الرؤيا»، بل وسَعَوْا إلى توظيفها للاستدلال على «رؤيا» نقيضة تتلخص، لا في مجرد عدم اعتبار الإنساني والطبيعي، بل وإهدارهما كليًّا، عند النظر في الإلهي، ومن هنا المأزق الذي لا تزال الثقافة الأشعرية السائدة تعيد للآن إنتاجه، وذلك عبر فصل مفاهيم الفيزياء الذرية المعاصرة عن الرؤيا الكامنة خلفها، التي تنبني جوهريًّا على مبدأ القابلية للتكذيب وإمكان الخطأ، لكي يبرهنوا بها — للمفارَقة — على يقينهم المطلَق الراسخ الذي لا يتزعزع.

ومن المفارَقات أنه إذا كانت طريقة الاستدلال بالأعراض قد تأدَّت بالأشاعرة إلى هذا المصير الذي لم يكن إلا القبول بالتناقض، أو قبول دعوى الخصم المعتزلي، فإن المصير التي تأدت إليه بهم «طريقة الاستدلال بالأخبار» — التي دشن الأشعري الاشتغال بها في المجال الكلامي، وتابعه تلاميذه في التفكير بها رغم استعارتهم للاستدلال بالأعراض من المعتزلة — لم يكن أقل بؤسًا أبدًا، وأعْنِي من حيث تأدَّت بهم هذه الطريقة بدورها إلى ما يكاد أن يكون ترجيعًا كاملًا للمنطق الموجه، في العمق، للمنظومة الشيعية، وبالذات فيما يتعلق بالإمامة التي تمثل مركز هذه المنظومة ومحيطها، لكنه وإذا كان المأزق فيما يتعلق بطريقة الاستدلال بالأعراض، قد تأتَّى من اشتغالها عند الأشاعرة في انفصالٍ كامل عن المضمون الذي أعطاه لها المعتزلة كما سبق البيان، فإن المأزق مع طريقة الاستدلال بالأخبار قد تأتَّى، في المقابل، من أنها كان لا بد أن تنتج مضمونها الذي يتمحور حول «الخبر/النص»، الأمر الذي تأدَّى بالأشاعرة أو كاد إلى تخوم البناء الشيعي للإمامة، وهو ما يحتاج إلى مزيد بيان.

وهنا يُشار إلى أنه إذا كانت القراءة قد كشفت، بوضوحٍ كافٍ، عن الاشتغال الكثيف لآلية الإعلاء، بما تعنيه من التسامي بالأشعرية عن الانبثاق عن حلكة اللاوعي المكبوت،

إلى الصدور عن نورانِيَّة عالَم الملكوت، فإن اشتغال هذه الآلية — ذات الأصل النفسي — يتجاوب، على نحوٍ مدهش، مع اشتغال آلية التغطية بالمتعالي على التاريخي، التي يكاد القول الأشعري في الإمامة أن ينبني بحسبها كليًّا.

الفصل الرابع

القول الأشعري في الإمامة

أو التغطية على التاريخي بالمتعالي

«وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُلَّ سيف في الإسلام على قاعدةٍ دينية مثل ما سُلَّ على الإمامة في كل زمان.»

الشهرستاني

«قد دل القرآن على إمامة الصِّدِّيق والفاروق رضي الله عنهما.»

الأشعري

من بين الفِرَق التي عدَّدها مؤلِّفو الفرق، حتى بلغوا بها ما يتجاوز السبعين عددًا، فإن ساحة الإسلام تكاد لا تعرف اليوم إلا الانقسام الكبير بين الشيعة وأهل السُّنة، وهو الانقسام الذي يتفجر الآن، فتنةً وعنفًا دمويًّا في بعض مناطق العالم الإسلامي الملتَهِبة، حتى بلغ حدَّ الاقتتال الطائفي المهدِّد لوحدة الأمة، التي ليست في حاجةٍ إلى أي مصدرٍ إضافي للتهديد، بعد أن باتت تَنُوء بما يتهدَّد محض وجودها الفيزيقي، وليس فقط وحدتها التي تبقى اسمية، أو معنوية، على أي حال، وقد ردَّ مؤلِّفو الفرق هذا الانقسام، الذي اتخذ شكل المواجهة بين نظامين عقائديين متقابلين، إلى ما جرى من الاختلاف حول الإمامة، الذي ابتدأ — في واقع الممارسة — تصارعًا عليها بالسيف بحسب ما أجمع

مؤرخو الفِرَق الكبار، وانتهى — على صعيد النظر — تخاصمًا بين تصوُّرَين، التصق بالشيعة أحدهما الذي يرى الإمامة نصبًا من الله بالنص، وشاعت نِسبة الآخَر الذي يراها تعيينًا — من الناس — بالبيعة والعقد إلى أهل السُّنة، فبدَا وكأن الانقسام حول الإمامة التي يرتَدُّ بها فريقٌ إلى الله، ويجعلها الآخَر من الناس، هو ما يؤسِّس للانشطار العقائدي القائم حتى الآن بين الشيعة وأهل السُّنة.

والحق أن هذا الانقسام في التاريخ النظري، أو حتى المتخيل، للإمامة، هو انعكاسٌ لاحق لانقسام أَوَّلِي يكمن في تاريخها الفعلي المتحقِّق، وبالطبع فإن ذلك يَئُول إلى أن نقطة البدء في فهم التاريخ النظري للإمامة (والذي بلغ حدود الميثولوجيا أحيانًا)، إنما تقوم في التاريخ المتحقِّق، وليست أبدًا خارجه، وبحسب هذا الضرب من التاريخ المتحقِّق، فإن الإمامة كانت — من بعد وفاة النبي مباشرة — موضوعًا لصراعٍ بلغ حدَّ الدموية أحيانًا كثيرة، وهو صراع ترتبط دمويته بما ظل يحمل من بصمات عالَم القبيلة السابق على الإسلام، ورغم أن هذا الصراع قد اتَّسع أحيانًا لفُرَقاء من غير قريش، فإن احتدامه بين القرشيين بالذات يبقى هو المَلْمَح المحدِّد لتاريخ الإمامة في الإسلام.

وإذا بدَا وكأن ثَمَّة الإصرار المتعمَّد، ضمن هذا الاحتدام، على الإقصاء الغليظ لآل البيت من أمر الإمامة، وإلى حدٍّ ما بدَا لُمشايِعيهم من أن مشيئة أهل الأرض تقف حائلًا دون أن تبلغ الإمامة مَن يرونهم الأكثر استحقاقًا لها من آل البيت، فإنه كان لا بد عندئذٍ أن يظهر التَّعَالي بالإمامة من مشيئة الناس التي تأبَى على الأرض، إلى مشيئة الله التي تُرضَى في السماء، إن ذلك يعني أن القول بالنص في الإمامة قد انبثق متأخرًا ولاحقًا — حتى عند الشيعة — على ما حدث في التاريخ الفعلي، فإذ لم يَحْتجَّ الإمام عليٌّ أو أحدٌ من ورثته المباشِرين، أو أي من مشايعيهم، لخلافتهم بالنص من الله،[1] فإن ذلك يؤكِّد على أن القول في الإمامة بالنص قد تبلور متأخرًا كجزءٍ من الحرب الأيديولوجية للشيعة ضد مَن

[1] «لَمَّا انتهتْ إلى أمير المؤمنين عليه السلام أنباء السَّقِيفة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، قال عليه السلام: ما قالت الأنصار؟ قالوا: قالت: منا أمير ومنكم أمير، قال علي عليه السلام: فهلا احتجَجْتم عليهم بأن رسول الله ﷺ وصَّى بأن يُحسَن إلى محسنهم، ويُتجاوَز عن مسيئهم؟ قالوا: وما في هذا من الحجة عليهم؟ فقال عليه السلام: لو كانت الإمارة فيهم لم تكن الوصية بهم! ثم قال عليه السلام: فماذا قالت قريش؟ قالوا: احتجَّتْ بأنها شجرة الرسول ﷺ، فقال عليه السلام: «احتجوا بالشجرة، وأضاعوا الثمرة»، وهكذا فإن الإمام علي لا يفكر بالنص في أمر الإمامة، بل إنه سوف يمضي — على نحوٍ صريح — إلى الاحتجاج لشرعية إمامته، في كتابٍ له إلى طلحة والزبير، بالبيعة من الناس، وليس بالنص من الله.

اعتبروهم غاصبِين لحق الأئمة من آل البيت في السُّلطة، ومن جهةٍ أخرى فإن من انحازوا لسلطة الخلفاء من غير آل البيت لم يَحتجُّوا على أحقية خلفائهم للسلطة بالنص من الله، بل إن هذا القول قد تبلور عندهم لاحقًا أيضًا، وكجزءٍ من مسعاهم الأيديولوجي لتثبيت أوضاعٍ سياسية بعينها، وهكذا فإن التعالي بالإمامة إلى أن تكون من الله، لم يكن — عند الفرقاء المتصارِعِين الذين راح الواحد منهم يوظفه لخدمة أهداف تعارض تلك التي ينافح عنها الآخر — إلا انبثاقًا متأخرًا لا يمكن فهمه خارج سياق التاريخ الفعلي للإمامة.

وإذ لا يعني التعالي بالإمامة إلى أن تكون من الله، إلا السعي إلى الإقصاء الكامل لأي دورٍ للناس فيها، فإنه يلزم الوعي بأن هذا الإقصاء للناس قد تبلور — في السياق الشيعي — كرد فعل لما بدَا وكأنه تَخاذُلهم عن نصرة الأئمة من آل البيت،[٢] أو حتى إقصاؤهم المتعمَّد، من ساحة الإمامة، وهكذا فإنه الإقصاء للناس يُجابِه به الشيعة إقصاء هؤلاء الناس للأئمة من عترة المصطفى، وإذا كان يبدو — هكذا — أن التاريخ الفعلي للإمامة قد دفع الشيعة إلى طرد الناس من ساحة الإمامة، فإن هذا التاريخ سوف يتكفل بطردهم أيضًا من ساحتها عند أهل السُّنة، الذين يُقال: إنهم يجعلونها من الناس أصلًا، ولكن عبْر وساطة منطق الخطاب ونظامه هذه المرة؛ إذ الحق أنه إذا كان القول الأشعري في العقائد بأسرها، ينبني على السعي إلى إقصاء الإنساني وطرده خارج المنظومة العقائدية كليًّا، فإن ما يُشاع من أن الإمامة ترجع، عندهم، إلى الناس يبقى شذوذًا لا يمكن فهمه؛ لأنه يتعارض تمامًا مع ما هو ثابت من نزوعهم إلى إقصاء الإنساني من القول في العقائد بالكلية.

وهكذا فإنه قد كان من المحيِّر والعجيب حقًّا أن يُنسب إلى أهل السنة أنهم يردون شيئًا — أي شيء — إلى الناس، وهم الذين قطعوا — والأشاعرة في قلبهم — باستحالة

انظر: الشريف الرضي، نهج البلاغة، شرح الإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتعليق محمد أحمد عاشور، ومحمد إبراهيم البنا، (دار ومطابع الشعب)، القاهرة، دون تاريخ، ص٧٧–٧٨، ص٣٤٨.

[٢] والحق أن «نهج البلاغة» يكاد أن يكون بأسْرِه وثيقة دامغة على الخذلان الذي تعرَّض له الإمام علي، ولم تَنجُ منه السلالة الطويلة التي تحدَّرَت من صُلبه، من بعده، وإذا كان خذلان الناس للحسن ابن علي قد جعلهم ينفضون عن معسكره بعد أن نهبوا متاعه بحسب ما تورده المصادر التاريخية، فإن ما تزخر به المرويات الشيعية المتأخِّرة من أن القتل الحزين للحسين قد كان تحقيقًا لأمر السماء السابق تقديره في الأزل، لم يكن إلا سبيلًا للانعتاق من الإحساس المرير بخذلانه.

أن يكون في العلم فاعلٌ إلا الله، وذلك من حيث إن «كل حادث، فالله تعالى مُحدِثه.»[٣] فكيف للإمامة، وهي مما يندرج في إطار الحوادث لا ريب، أن تُنسَب إلى الإنسان كفاعلٍ لها، في حين أنه لا فاعِلَ في العالم إلا الله، إن هذا المأزق لا يمكن أن يجد حلًّا له إلا فيما صار إليه الأشاعرة — بحسب آلية المجاورة التي هيمنت على بناء خطابهم كله — من التمييز والمجاورة، في آنٍ معًا، بين الفاعل بالحقيقة (وهو الله)، وبين الفاعل بالمَجاز (وهو الإنسان)، فعن طريق هذا التمييز فقط، يصح الارتداد بالإمامة إلى الإنسان كفاعلٍ لها بالمَجاز، فيما يبقى الله فاعلًا لها على الحقيقة، وبالطبع فإن ذلك يعني أن القول الأشعري في الإمامة باعتبارها فعلًا لله في الحقيقة، لا يخرج — بنيويًّا — عن فضاء القول الشيعي فيها بالنص، وذلك ابتداءً من كونهما، معًا، يتعاليان بها إلى أن تكون نصًّا وقولًا (بحسب الشيعة) أو فعلًا (بحسب الأشاعرة) من الله، ولعل في ذلك ما يؤكد على أن الاختلاف بينهما حول الإمامة، لا يتجاوز أبدًا سطح القول ومبناه إلى نظامه العميق ومعناه.

فإذ هما يتفقان على أن الإمامة هي من الله (نصًّا أو فعلًا)، فإن التبايُن بينهما يتأتَّى من أن كون الإمامة قد تبلورت، بحسب الأشاعرة، كتنظيرٍ للمتحقِّق (وأعْنِي به إمامة أبي بكر وبكل ما ترتب عليها وارتبط بها من تداعياتٍ وأحداثٍ فعلية)، قد فرض عليها — أي الإمامة — أن تكون فعلًا (ابتداءً من تحقُّقها العَيْني) من الله، وأما تبلْوُر الإمامة، بحسب الشيعة، كخطابٍ للممكن الذي لم يتحقَّق (وأعْنِي إمامة الأئمة من نسل علي)، فإنه قد فرض عليها أن تكون قولًا أو نصًّا من الله (يمكن الاحتجاج بالطبع بأن الناس قد أهملوه؛ ولذلك فإنه لم يتحقق بالفعل)، وإذن فإنَّ مضمون القول في الإمامة، وأعْنِي بذلك كونها قولًا عن المتحقِّق (في التاريخ)، أو قولًا عمَّا لم يتحقق (وظل يسكن دائرة الممكِن)، هو ما يؤسِّس للخلاف الأشعري- الشيعي، وأما على صعيد نظامها العميق الذي تكون فيه من الله، فإنه ليس ثمة من خلافٍ بين الأشاعرة والشيعة، والغريب أن الغزالي قد راح يلح على تميُّز الموقف الأشعري في ردِّ الإمامة إلى الله، عن نظيره الشيعي، ولعل ذلك يؤكده ما صار إليه متحدِّيًا: «فلينظر الناظر إلى مَرتبة الفريقين (يعني الأشاعرة والشيعة)، إذ نَسبَت الباطنية (الشيعة) نفسها إلى أن نَصْب الإمام عندهم من الله تعالى،

[٣] الجويني، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السُّنَّة والجماعة، تحقيق فوقية حسين محمود، (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر)، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٦٥م، ص١٠٦.

وعند خصومهم (الأشاعرة) من العباد، ثم لم يَقدِروا على بيان وجه نِسبة ذلك إلى الله تعالى إلا بدعوى الاختراع على رسوله في النص على عليٍّ، ودعوى بقاء ذلك في ذريته بقاء كل خلفٍ لكل واحد، ودعوى تنصيصه على أحد أولاده بعد موته، إلى ضروب الدعاوى الباطلة، ولما نسبونا إلى أنا ننصب الإمام بشهوتنا واختيارنا، ونقموا ذلك، كشفنا لهم بالآخرة أنَّا لسنا نقدِّم إلا مَن قدمه الله ... فكأنَّا في الظاهر رددْنا تعيين الإمامة إلى اختيار «العباد»، وفي الحقيقة، رددْناها إلى اختيار الله تعالى ونصبه.»[٤] وهكذا ينتهي الغزالي (وهو الحُجَّة الأشعري الكبير)، إلى أن نسبة الشيعة للإمامة إلى الله بالنص، تكون هي الأضعف من نسبتها إليه كفعلٍ بحسب ما يفكر الأشاعرة، الأمر الذي يعني أن الأشاعرة أنفسهم ليسوا واعِين فحسبب بأنهم يفكِّرون في الإمامة ضمن نفس الفضاء الشيعي الذي تتعالى فيه إلى أن تكون من الله، بل ويفاخرون بأن قولهم فيها، ضمن هذا الفضاء، هو أقوى — لا محالة — من القول الشيعي الذي هو محضُ اختراع بحسب الغزالي.

والحق أن هذا التعالي الشيعي-الأشعري بالإمامة إلى أن تكون من الله، إنما يرتبط — بحسب ما جرت الإشارة قبلًا — بموقف كل منهما من الإنسان في العمق، فإذا اضطر الشيعة، يأسًا من الناس الذين تنكروا لإمامهم المأمول المرتضى وخذلوه، إلى مخاصمتهم والتعالي بالإمامة؛ لذلك، إلى أن تكون شأنًا إلهيًّا لا دخل للناس فيه أبدًا، فإن الأشاعرة كان لا بد أن يطردوا الناس من مجال الإمامة أيضًا، ولكن ليس يأسًا منهم، بل استبدادًا عليهم، وأعْنِي على نحوٍ يتجاوَب مع سعيهم إلى نزع الفاعلية الحقَّة عن الإنسان بالكلية في المجال السياسي وغيره، ولكن عبْر نوعٍ من المخايَلة بضربٍ من الفاعلية الهشَّة التي لا تجاوز إطار المجاز، ولعل ذلك يتجاوب مع ما سبق الإلماح إليه من أن التاريخ (تحققًا أو إمكانًا) هو ما يحدد كيفية وقوع الإمامة، نصًّا أو فعلًا، من الله، وبالطبع فإنه يبقى أن إقصاء الناس كنتاجٍ للإحساس باليأس منهم، هو أمرٌ يختلف جوهريًّا عن إقصائهم كتوطئةٍ للاستبداد بالأمر دونهم.

والحق أن الأمر لا يقف عند مجرَّد تعالي الأشاعرة بالإمامة إلى أن تكون فعلًا لله في الحقيقة، وللإنسان في المَجاز، بل ويتعدَّى إلى مفارَقةٍ أنَّ رائدهم الأكبر، أبو الحسن الأشعري قد اضطر إلى القول فيها بالنص من الله، وذلك انصياعًا لضغوط طريقته

[٤] الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق نادي فرج درويش، (المكتب الثقافي)، القاهرة، دون تاريخ، ص١٧٨–١٧٩.

الجديدة في الاستدلال بالأخبار، التي بلورها مجبرًا للانتقام بها من أبيه المعتزلي الضَّلِيل، وهكذا كان الانتقام المعتزلي من الأشعرية قاسيًا حقًّا، وأعْنِي من حيث ألزموهم — حين قالوا بحسب طريقة المعتزلة في الاستدلال بالأعراض — بقدرٍ من التناقضات لم يقدروا على الانفكاك منه، ثم أجبروهم — حين بلوروا طريقتهم البديلة في الاستدلال بالأخبار — على قولٍ في الإمامة ينبني كليًّا ضمن فضاء القول الشيعي فيها.

فالحق أن الاستدلال بالخبر على الإمامة كان لا بد أن يَئُول إلى القول فيها بالنص، لا محالة، وهو الأمر الذي سوف يتجلَّى صريحًا في شروح واحد من أهل السُّنة المتأخِّرين، لنصٍ ينتمي إلى نفس اللحظة التي كان الأشعري يكتب فيها نصوصه، فقد مضى أبو العز الحنفي (في القرن الثامن الهجري) يسرد — في شرحه للعقيدة الطحاوية المكتوبة في القرن الثالث/الرابع الهجري — ما بدَا وكأنها نفس عبارات الأشعري من أنه لا سبيل للاستدلال، على الأمور الاعتقادية والعبادية وحتى السياسية، إلا بالخبر عن الرسول، وأن «كل مَن طلب أن يحكم في شيءٍ من أمر الدين بغير ما جاء به الرسول، ويظن أن ذلك حَسن، وأن ذلك جمعٌ بين ما جاء به الرسول وبين ما يخالفه، فله نصيب من تلك المخالَفة، بل ما جاء به الرسول كافٍ كامل، يدخل فيه كل حق، وإنما وقع التقصير من كثيرٍ من المنتسبِين إليه، فلم يعلم ما جاء به الرسول في كثيرٍ من الأمور الكلامية الاعتقادية، ولا في كثيرٍ من الأحوال العبادية، ولا في كثيرٍ من الأمور السياسية.»[٥] وبحسب هذه المقدِّمة التي تكاد تمثل ترجيعًا كاملًا لأفكار الأشعري ولغته، من أن أخباره — عليه السلام — صارت أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسِّنا، فإن هذا الحنفي المتأخِّر قد انتهى إلى أن «أهل السنة قد اختلفوا في خلافة الصديق رضي الله عنه: هل كانت بالنص، أو بالاختيار؟ فذهب الحسن البصري وجماعة من أهل الحديث إلى أنها تثبت بالنص الخَفِي والإشارة، ومنهم (أي من أهل السنة) من قال بالنص الجلي … والدليل على إثباتها بالنص أخبار.»[٦] وبالرغم من أنه قد أخرج الأشاعرة من دائرة القائلِين بالنص في الإمامة، فإنه لو كان قد قرأ نصوص الأشعري بتدقيقٍ لكان قد أدرك استحالة إخراجهم بالكلية، من دائرة القول بالنص، وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أنه لم يَعُد غريبًا أن يُضاف

[٥] أبو العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوي، حققها وراجعها جماعةٌ من العلماء، وتوضيح زهير الشايب، بيروت، ١٩٦٥م، ص٧.

[٦] المصدر السابق، ص٤٦٩.

القول بالنص في الإمامة إلى أهل السنة، وذلك بعد أن شاعَت إضافته إلى الشيعة دون سواهم، ولقد كان ذلك هو ما بدَا وكأن الشيعة أنفسهم قد أدرَكوه، حيث مضى أحدُهم إلى أن الشيعة ليسوا وحدَهم القائلين بالنص في الإمامة، «فقد وافقتهم البكرية والكرَّامية في أن طريق الإمامة إنما هو النص، غير أنهم ذهبوا إلى أن المنصوص عليه بعد النبي عليه السلام أبو بكر، وإليه ذهب الحسن البصري.»[7] وحين مضى هذا الشارح إلى أن هؤلاء «قد استدَلُّوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ (الفتح: ١٦)، فيقولون إنه ورد في أبي بكر، فهو أول مَن دعا إلى قتال أهل الردة بعد رسول الله.»[8] فإنه كان يضع الأشعري مع هؤلاء القائلِين بأن (طريق الإمامة إنما هو النص)؛ لأن ذلك بعينه هو نفس ما استخدمه الأشعري في الاستدلال على خلافة أبي بكر.

الاستدلال بالأخبار أو الانصياع للمنظومة الشيعية

إذا كان يلزم طرائق الاستدلال وإنتاج المعرفة، لكي تكون منتِجَة، أن تتحدَّد بالمضمون المعرفي الذي تعمل ضمن حدوده، وذلك بقدر ما تُحدِّده بالطبع، فإنه يبدو أن المضمون المعرفي الأشعري لم يكن هو المحدِّد لطرائق الاستدلال التي اشتغلت داخله؛ فقد بدَا، من جهة، أن الأشعري قد اندفع — تحت ضغوط سيكولوجيا «قَتْل الأب» التي انسحق تحت وطأتها بلا رحمة — يُبلوِر، مستعيناً بالفقهاء، طريقة في الاستدلال بالأخبار لكي ينتقم بها من خصومه الآثمين (المعتزلة)، ومن جهةٍ أخرى، فإنه قد بدَا — بالكيفية نفسها — أن ضغوط الإبستيمولوجيا قد آلَت بالأشاعرة اللاحِقِين إلى استعادة طريقة في الاستدلال كان الأشعري، نفسه، قد سعى بقوةٍ لطردها من مجال التداوُل في الحقل الكلامي — وأعني بها طريقة الاستدلال بالأعراض التي تبلورَت في ارتباطٍ صميمي مع النظام العقائدي المعتزلي، وذلك لكي يبرهنوا بها على نظامهم العقائدي المغاير لنظام المعتزلة، وبالطبع فإن ذلك يكشف عن أن طريقتي الاستدلال اللتين اشتغلَتا متجاورتَين، ككل شيء داخل النظام الأشعري، قد تبلورَتَا تحت وطأة شروط الخارج وضغوطه، ومن

[7] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، (سبق ذكره)، ص٧٦١.

[8] المصدر السابق، نفس الصفحة.

غير أن تكون الواحدة مِنهُما هي نتاجٌ، في تبلورها، للارتباط بمضمونٍ مَعرفي يُحدِّدها، ويتحدَّد بها في آنٍ معًا، وليس من شكٍّ في أن طرائق في الاستدلال تتبلور بحسب هذه الكيفية، وأَعْنِي تحت وطأة الضغوط من الخارج، وليس عن طريق التحدد بالمضمون المَعرِفي الذي تعمل داخل إطاره، لا بد أن تَئُول إلى ضروبٍ من الارتباط والتناقض سوف يشقى بها ذلك النظام المعرفي الذي فرضت عليه الضغوط أن يظل يسعى، من غير طائل، إلى لملمة انقسامه بين طرائق في الاستدلال وإنتاج المعرفة، منتزَعة من السياق، من جهة، وبين مضمونٍ لا يتحدَّد بهذه الطرائق ولا يحددها من جهةٍ أخرى، وهكذا فإنه يُلاحَظ أنه لم يفلح في لملمة هذا الانقسام أبدًا، وظل يرزح تحت وطأته دومًا.

ومن هنا أنه إذا كان التناقض، أو — على الأقل — إلزام «قول الخصم المعتزلي» — في بعض المسائل التي أفاض فيها القاضي عبد الجبار بالذات — هو جوهر ما انتقمت به طريقة الاستدلال بالأعراض حين استعارها الأشاعرة لتعمل داخل نظامهم العقائدي، فإن التزام «القول الشيعي» — في الإمامة بالذات — يكاد أن يكون هو جوهر ما انتهت إليه طريقة الاستدلال بالأخبار، ولكن على أن يكون مفهومًا أن التطورات اللاحقة للمذهب الأشعري، التي راح معها يتسع لما يتجاوز طريقة الاستدلال بالأخبار، لن تنأى به عن القول في الإمامة بحسب نظام القول الشيعي فيها، بل إن القول ذاته سوف يدوم ويستمر، ولكن بكيفيةٍ تناسب كل ما سيلحق من التطورات لا محالة، ولعل ذلك يحيل إلى أن القول الأشعري في الإمامة، على نفس نظام القول الشيعي فيها، لا يرتبط فقط باشتغال طريقة الاستدلال بالأخبار مع الأشعري، بل ويرتبط، في العمق، بسيادة البنية الإطلاقية، التي تتبدَّى جوهريًّا في تهميش وإقصاء كل ما هو إنساني، على نظام النسق الأشعري كله.

وعلى أي حال فإنه يبقى أن ما بدَا وكأن الأشعري قد راح يؤسِّسه لكي ينتقم به من أبيه المعتزلي/البديل — وهو المُثقَل بإثم احتلال موقع الأب/الأصيل — قد استحال بحسب دهاء الفكر (الذي يتجاوز، بما ينطوي عليه من منطقٍ باطني، إرادة الأفراد الواعية أحيانًا) إلى تجريد الأشاعرة من أسلحتهم في مواجَهة دعاوى خصوم أشد شراسة هم الشيعة الذين لم يكونوا، حين دشَّن الأشعري طريقته في الاستدلال بالأخبار، ضمن دائرة المُثقَلِين بإثم الخطيئة التي لم تتسع إلا للاعتزال حاملًا كل ملامح وقسَمات الأب الذي كان لا بد مِن قتْلِه، ولعله يبدو — هكذا — أن الأشعري لم يكن قادرًا على الالتفات إلى ما يمكن أن تحمله طريقته من دعمٍ لدعاوى الشيعة في بناء الإمامة على النص–الخبر، وذلك ابتداءً من حقيقة أنه كان يفكر تحت وطأة ضغوط سيكولوجيا قَتْل الأب، التي لم تسمح له بغير الانتقام من المعتزلة.

فإذ تنبني طريقة الاستدلال بالأخبار — بحسب الأشعري — على أنه «إذا ثبت بالآيات (يعني المعجزات) صدقه (أي النبي)، فقد عُلِمَ صحة كل ما أخبر به النبي ﷺ، وصارت أخباره — عليه السلام — أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا، وصفات فعله (أي الله)، وصار خبره — عليه السلام — عن ذلك سبيلًا إلى إدراكه، وطريقًا إلى العلم بحقيقته، وكان ما يُستدل به من أخباره — عليه السلام — على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام ... (وهكذا) من غير أن يُحتاج أرشدكم الله في المعرفة لسائر ما دُعينا إلى اعتقاده إلى استئناف غير التي نبَّه النبي ﷺ عليها، ودعا سائر أمته إلى تأمُّلها؛ إذ كان من المستحيل أن يأتي بعد ذلك أحدٌ بأهدى مما أتى، أو يصلوا من ذلك إلى ما بَعُدَ عنه عليه السلام.»[9] فإن الإمامة — وتبعًا للأشعري نفسه — إنما تقع خارج حدود ما يُستدل عليه بالخبر من النبي، ليس فقط لأنها لم تكن مما دُعينا إلى اعتقاده، وإنما لأن خبرًا بخصوصها لم يتواتر عنه، بحيث «ينصوا جميعًا (أي الصحابة) عليه، وهم متفقون لا يختلفون، (وذلك كشأنهم) في ما دعاهم إليه — عليه السلام — من معرفة حدَّثَهم، والمعرفة بمحدثهم، ومعرفة أسمائه الحسنى وصفاته العليا وعدْله وحِكمته، فقد بيَّن لهم وجوه الأدلة في جميعه، حتى ثُلِجت صدورهم به، وامتنعوا عن استئناف الأدلة فيه، وبلَّغوا جميع ما وُقِفوا عليه من ذلك، واتفقوا عليه إلى من بعدهم.»[10] والحق أن الأشعري قد أظهر وعيًا كاملًا بأن شيئًا من ذلك بالإجماع والاتفاق لم يتبلور حول الإمامة، بل إنه يسجل «إن أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين — بعد نبيهم ﷺ — (كان) اختلافهم في الإمامة.»[11] وبالطبع فإن هذا الذي «حدث من الاختلاف في الإمامة بالسيف» لا بد أن يرفع تمامًا فكرة أن يكون ثَمَّة «إجماع واتفاق»، ناهيك عن أن يكون ثمة «نص» حولها، وبالرغم من أن ذلك كان لا بد أن يدفع إلى قولٍ في الإمامة ينطلق من ضرورة اكتناه وتقصِّي ما حدث من الاختلاف حولها بعد النبي، وذلك عبْر نوعٍ آخر من الخبر، وهو الخبر عما حدَث بالفعل، وليس الخبر/النص

[9] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص١٨٢–١٨٥.

[10] المصدر السابق، ص١٨٠-١٨١.

[11] الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المُصلِّين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (مكتبة النهضة المصرية)، القاهرة، ط٢، ١٩٦٩م، ج١، ص٣٩.

عن الله أو النبي، فإن الأشعري — وقد أدرك في رصده «مقالات الإسلاميين» أن مثل هذا القول في الإمامة، بالخبر عمَّا حدث، قد أدَّى إلى تخطئة الصحابة (أو بعضهم)، وإلى حد إضلالهم، بل وحتى تكفيرهم[١٢] — لم يجد مفرًّا من توظيف الخبر/النص في القول في الإمامة، ولكن مع ملاحظة أن القول في الإمامة بهذا النوع من الخبر إنما يتحقق عنده — وعند لاحقيه من الأشاعرة — بكيفيةٍ غير مباشرة، ومن هنا مغايرته للقول الشيعي في الإمامة بالخبر/النص أيضًا، الذي يختلف فقط بأنه يتحقق بكيفيةٍ صريحة ومباشرة، والمهم أنه يبقى أن القول في الإمامة بالخبر/النص قد راح ينسرب إلى النظام الأشعري في السعي للانفلات من مآلات القول فيها بالخبر/الحدث، التي لم يكن بمقدور الأشعري، وكل ورثته، أن يتحملوا أعباء ما تفرضه وتلزم به.

والحق أن المآلات التي ينتهي إليها القول بالخبر/الحدث في الإمامة، التي يستحيل قبولها أشعريًّا، إنما تتجاوز حقيقة أن القول فيها بحسب هذا النوع من الخبر إنما يَئُول — إذ يجعل الحوادث هي ما يؤسِّس للقول في الإمامة — إلى التفكير بحسب آلية ردِّ الأصول إلى الحوادث التي سعى الأشعري إلى طردها مِنَ المجال الكلامي كليًّا، إلى المصير بالأشاعرة إلى وجوب التزام القول بأن ما جرى فيها، منذ البدء، قد كان تجلِّيًا لمبدأ المغالَبة والشوكة، وهو على أي حال ما اضطروا إلى القول به مع الغزالي — ناهيك عن ابن خلدون — لاحقًا؛ إذ الحق أن القول في الإمامة بحسب الخبر عن حدثٍ يكاد يتكشف عن أن «قانون القبيلة» (أو العصبية بلفظ ابن خلدون، الذي يلزم التنويه بأن أشعريته قد أجْبَرَته على أن يفكر في حقبتي النبوة والخلافة، لا بحسب هذا القانون الذي صكَّه هو نفسه، بل بحسب قانون الخارِق والمُعجز) هو ما يؤسِّس، في العمق، لكل ما جرى من الاصطراع حول الإمامة بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة، ولكن ما بدَا مِن تعارُض ذلك مع سعي النظام الأشعري إلى «نمذجة» — أو حتى قَدْسَنة — تلك اللحظة الأولى، والتَّعالِي بها إلى ما فوق دنس الخبر/الحدث (رضخوًا لمقتضيات السياسة، التي احتاجت إلى هذه النمذجة للحظة التأسيس الأولى لتثبيت ما قام عليها من أوضاعٍ سياسية لاحقة)،[١٣] قد أجبر الأشعري على القول فيها، وفي الإمامة بالتالي، بحسب الخبر/النص عن النبي ﷺ، ومن هنا أنه (أعني الأشعري) قد راح يؤسِّس قوله في الإمامة على أن «كل الصحابة أئمة مأمونون، غير متَّهَمِين

[١٢] الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، (سبق ذكره)، ج١، ص٨٩، ١٢٨–١٢٩ وغيرها.
[١٣] انظر تفصيلًا: علي مبروك، عن الإمامة والسياسة ، (سبق ذكره)، ص٩٢ وما بعدها.

في الدِّين، وقد أثنى الله ورسوله على جميعهم وتعبَّدَنا بتوقيرهم وتعظيمهم وموالاتهم، والتَّبرِّي من كل من ينتقص أحدًا منهم.»[١٤] ومن هنا أيضًا أن السَّلَف قد «أجمعوا» — على قوله — على الكفِّ عن ذكر الصحابة — عليهم السلام — إلا بخير ما يُذكرون به، وعلى أنهم أحق أن تُنشر محاسنهم، ويُلتمس لأفعالهم أفضل المخارِج، وأن نظن بهم أحسن الظن، وأحسن المذاهب مُمتثِلِين في ذلك لقول رسول الله ﷺ: إذا ذُكر أصحابي فأمسكو، وقال أهل العلم: معنى ذلك لا تَذكرُوهم إلا بخير الذكر.»[١٥] وإذ يبدو — هكذا — أن استراتيجية الأشعري فيما يتعلق بالاختلاف بين الصحابة، على العموم، قد تبلورت حول الإمساك والكف عن الخوض فيه، فإنه قد أضاف إليها فيما يختص باختلافهم حول الإمامة تحديدًا أنه (أي هذا الاختلاف)» كان على تأويلٍ واجتهاد، وكلهم من أهل الاجتهاد.»[١٦] ولعل تلك الإضافة، تحديدًا، هي ما يؤسِّس للقول في الإمامة بالخبر/النص عن النبي، وأعْنِي من حيث إنها ترتبط — في العمق — بحقيقة أن الأشعري لم يشأ أن يتصور الأمر صراعًا يكون فيه الحق في جانب فريق (من الصحابة)، حتى لا يخطئ الآخر، وذلك استنادًا إلى أن «النبي ﷺ قد شهد لهم بالجنة والشهادة، فدلَّ (بذلك) على أنهم كلهم كانوا على حقٍّ في اجتهادهم.»[١٧] وهكذا فإن (خبر) شهادة النبي لهم بالجنة، هو الدليل على أن اختلافهم لا بد أن يكون على تأويلٍ واجتهادٍ من جهة، وعلى أن جميعهم كانوا على الحق في هذا الاجتهاد من جهةٍ أخرى، وإذن فإنه الاستدلال هنا بالخبر/ النص عن النبي على أن الصحابة كانوا جميعًا على الحق (وبما يعنيه ذلك من وجوب التعالي بهم فوق دنس التاريخ وخطاياه)، وقد استدعاه الأشعري ليغطي به على الخبر/ الحدث، وأعْنِي — بالطبع — حدَث اصطراعهم الدامي حول قضية السُّلطة بالذات، الذي لا يمكن تصوُّر أنهم كانوا جميعًا على الحق فيه، وهكذا فإنه إذا كان الخبر/الحدث لا يُقدِّم إلا ضروبًا من الاقتتال والمُنازَعة لأولئك الذين ارتفع بهم المخيال إلى مقام التعبُّد والتقديس، وبما يجعل منه تاريخًا مرذولًا لا يمكن احتمالُه أو قبوله على حالته، فإنه كان لا بد مِنَ التَّعالي على هذا النوع من الخبر والتغطية عليه بما يتسامَى من الخبر/النص عن النبي، ومن هنا بالذات ابتدأ انسراب الخبر/النص إلى بناء الإمامة الأشعرية.

---

[١٤] الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق فوقية حسين محمود، (سبق ذكره)، ص٢٥٩.

[١٥] الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص٣٤٨.

[١٦] الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، (سبق ذكره)، ص٢٥٩.

[١٧] الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، (سبق ذكره)، نفس الصفحة.

وإذ يبدو — هكذا — أن انسراب النص إلى القول الأشعري في الإمامة إنما يرتبط بالسعي إلى التغطية به على الخبر/ الحدَث، أو التاريخ المرذول الذي كان لا بد من التسامي به عبْر إلحاقه بالمتعالِي، فإن ذلك ما يتكشَّف عنه تحليل تثبيت الأشعري لإمامة أبي بكر بدلالة «النص»، وهنا فإنه إذا كانت قراءة حُجَجه في تثبيت إمامة أبي بكر وخلفائه مِن بعده — باستثناء علي بن أبي طالب (وهو استثناء له دلالته) — تتبدَّى عن انبنائها بحسب مجرَّد «النص» و«الإجماع»، ومن دون أن يكون لما سواهما — من العَقْد والبيعة — أي حضور، فإن نقطة البدء في هذا النوع من الانْبِناء تقوم في تخصيص الأشعري لقوله في الإمامة بأنه «كلام في إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه.»[١٨] إذ يبدو أن تخصيص القول في الإمامة على هذا النحو، إنما يتجاوَب على نحوٍ مدهش مع القول فيها بدلالة النص، وإلى حدٍّ إمكان القطع بأن القول بدلالة النص في الإمامة يستلزم القول فيها تخصيصًا على إمامةٍ بعينها، وليس إطلاق القول فيها على العموم، ولعلَّ ذلك يرتبط بأن دلالة النص في الإمامة، لا يمكن إلا أن تنصرف بالضرورة إلى «شخص» بعينه يُراد تثبيت إمامته بالذات (كأبي بكر أو علي مثلًا)، ثم يُصار — بعد ذلك — إلى النص منه على من بعده، وهكذا فإن تخصيص الأشعري لقوله في الإمامة بأنه كلام في إمامة أبي بكر تحديدًا، إنما يرتبط باستراتيجيته في القول فيها بدلالة النص أساسًا، ولعل ذلك بعينه هو ما سيتأكَّد مع الجويني، الذي انتهى من «القول في إثبات إمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أجمعين» إلى أن «مرجع كل قاطع في الإمامة إلى الخبر المتواتِر والإجماع.»[١٩] وبما يعنيه ذلك من أن القول في الإمامة حين تتعيَّن في أشخاصٍ بذواتهم، لا يمكن أن يكون إلا بدلالة النص، ولا شيء سواه.

وهنا يلزم التنويه بأن النص يُراد، في سياق الكلام عن إمامة أبي بكر، لا من أجل تثبيت الواقع، بل من أجل تثبيت الأحقِّيَّة أو الشرعية، فالوقوع ثابتٌ لا محالة بالتاريخ الذي لا يمكن لأحدٍ أن ينازع فيه، وأما الشرعية فإنها كانت قلب المنازَعة ومحور الصراع، وبالطبع فإن الأمر، وإن تعلَّق بشرعية لحظة في الماضي فإنما لتثبيت شرعية الحاضر الذي قام على أساسه. ولعل أهم ما تُجلِّيه هذه المنازَعة يتمثَّل في أن مجرَّد الوقوع في التاريخ لا

---

١٨ الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، (سبق ذكره)، نفس الصفحة.

١٩ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، (مكتبة الخانجي بمصر)، القاهرة، ١٩٥٠م، ص٤٢٩–٤٣٠.

يثبت أحقية أو يؤسِّس شرعية، ومن هنا أن الأشعري قد وجد نفسه مضطرًّا — لتثبيت شرعية إمامة أبي بكر، وبكل ما ترتب عليها من أوضاعٍ سياسية لاحقة — إلى الالتياذ بما يجاوز التاريخ، ومن دون أن يجد في مجرد وقوعها تاريخيًّا ما يكفي لتثبيت شرعيتها؛ إذ الحق أن كون التاريخ، ليس خِلوًا فحسب مما يؤسس لشرعية هذه الإمامة، بل ولعله ينطوي على ما قد يشوش هذه الشرعية، كان لا بد أن يدفع بالأشعري إلى الْتِماس ما يؤسِّس به شرعيتها فيما يجاوز هذا التاريخ، وأَعْنِي به النص الذي لم يكن للأشعري أن يجد خارجه ما يمكن أن يفلِتَ به من وطأة هذا التاريخ وقسوته، وإذا كان النظام الأشعري قد اندفع مع مؤسِّسِه يلتمس الشرعية لإمامة أبي بكر بدلالة النص، فإن أتباع المؤسِّس الكبير سوف يتوسَّعون بمفهوم النص ليشمل ما في معناه، فإذ المرء لا يتبين في تثبيت الأشعري لإمامة أبي بكر إلا الدليل من النص بما هو مُجاوِز للتاريخ، فإن أتباعه سوف يتوسَّعون بمعنى النص إلى حدٍّ يكاد معه أن يبتلع التاريخ كليًّا، وبما يعني أن الانْبِناء للإمامة بحسب النص صريحًا عند الأشعري، فيما هو الانْبِناء لها بحسب ما يقوم مقام النص عند ورثته الكبار، الذين يأتي على رأسهم الغزالي بالذات.

من النص صريحًا (الأشعري) إلى ما في معنى النص (الغزالي)

إذا كان الأشعري قد راح يلتمس شرعية الإمامة من الله عبْر دلالة النص، قرآنًا وإجماعًا، فإن الآخرين من أفراد سلالته قد راحوا يلتمسون الشرعية نفسها من الله أيضًا، ولكن عبْر دلالة كل ما يصدر عن الله، الذي لا يمكن أن يكون النص فقط، بل وكذلك الفعل الذي يمكن، والحال كذلك، اعتباره في معنى النص، أو مما يقوم — على الأقل — مقامه، وهكذا فإن ما سيمضي إليه الغزالي بصدد تثبيت شرعية خلافة المستظْهِر بالله العباسي (ويجب ملاحظة أنه التثبيت لشخصٍ بعينه)، لن يختلف عمَّا صار إليه الأشعري بصدد تثبيت إمامة أبي بكر إلا من حيث إنه فيما سيؤسِّس هذا الأخير تثبيته للإمامة المَعْنيِّ بها على النص الصريح، فإن وريثه الغزالي سوف يُدشِّن هذا التثبيت على ما يقوم عنده مقام النص، وأعْنِي به الكسب، وبالطبع فإنه لا فارق بين نص «الأشعري» والكسب الذي يقوم مقامه عند «الغزالي»، في أن كليهما صادر عن الله.

فقد مضى الأشعري لا يسمح لشيءٍ بالحضور ضمن قوله في إمامة أبي بكر إلا للنص جليًّا وصريحًا (من القرآن)، أو خفيًّا يُشعر به الإجماع (من الحديث)، وهكذا فإنه لم يفعل بعد استهلاله «الكلام في إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه» بالأدلة من القرآن،

إلا أن انتهى، بعد تأويل للدلالة لا يجاوز سطح النصوص التي احتج بها، إلى أنه «قد دلَّ القرآن على إمامة الصديق والفاروق (الذي حضر لأن الدلالة في النص تنصرف إليه أيضًا بحسب تأويل الأشعري) رضي الله عنهما.»[٢٠] ولم يكن ممكنًا حين مضى إلى دليلٍ آخر يستقيه من الإجماع، إلا أن يجعله من قبيل الإجماع على النص أيضًا، فإذ «لم يكن للناس — على قوله — في الإمامة إلا ثلاثة أقوال: من قال منهم: إن النبي ﷺ نصَّ على إمامة الصديق وهو الإمام الأعظم بعد الرسول، وقول من قال: نصَّ على إمامة علي، وقول من قال: الإمام بعده العباس، (فإن) قول من قال هو أبو بكر الصديق هو (الصحيح، على قوله) بإجماع المسلمين والشهادة له بذلك.»[٢١] وإذن فإنه النص، لا من القرآن فقط، بل من الرسول أيضًا، وبشهادة الإجماع الذي هو أيضًا على نص، هو ما يقول به الأشعري في الإمامة، وبعبارةٍ أخرى فإن الأشعري ينتهي، على نحوٍ صريح، إلى تثبيت الإمامة لأبي بكر بالنص عليها من الله والرسول معًا، وبإجماع المسلمين الذي لا يقوم بدوره — وبحسب الفقهاء الذين كان يفكر بهم — إلا على نص؛ إذ الحق أن الإجماع قد راح ينحل إلى أن يكون مجرَّد نص، في النظام الفقهي لآبائه الجدد الذين راح ينتقم بهم من أبيه المعتزلي الضليل الآثم، وأَعْنِي بهم الشافعي وابن حنبل الذي بالَغ الأشعري في الاحتفاء بقوله، وإلى حدٍّ اعتبار هذا القول الحنبلي جزءًا من ديانته التي يدين بها، ولأنه قد يُصار إلى أن أصل الإجماع، الذي يفكر به الأشعري في الإمامة، إنما يقوم في «رأي» الناس واختيارهم، وليس في «نص» هم مضطرون إلى الانصياع له، فإنه يلزم القول — تفصيلًا — في انحلال الإجماع، عند آبائه، بل وكذلك ورثته، إلى أن يكون مجرد نص، وذلك ابتداءً من أنه إجماع «حملهم عليه — على قول الجويني (وهو أحد ورثة الأشعري) — قاطعٌ شرعي، ومُقتضًى جازم سمعي.»[٢٢] وبما يعنيه ذلك صراحةً من أن مُستند الإمامة، عن طريق الإجماع، هو نص (أو خبر سمعي) مُجمع عليه.

فإذا أقام الشافعي استراتيجيته في التفكير الفقهي على الاتساع بدلالة النص ليبتلع ما تحته من أصول، وعلى النحو الذي راح يتسع فيه بمفهوم النص/الوحي ليبتلع «السُّنَّة»

---

[٢٠] الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، (سبق ذكره)، ص٢٥٥.

[٢١] الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، (سبق ذكره)، ص٢٥٦.

[٢٢] الجويني، الغياثي، غياث الأمم في الْتِياث الظلم، تحقيق ودراسة: عبد العظيم الديب، دون تحديد مكان النشر، ط٢، ١٤٠١هـ، ص٤٦.

بعده، فإنه قد اتسع بالسُّنة بدورها — بعد أن أدرجها ضمن فضاء النص/الوحي — لتبتلع في جوفها ما سيأتي من الإجماع تحتها، وبما يعنيه ذلك من أن الإجماع ينحل عنده إلى النص، ولعل ذلك يستقيم مع الوعي بأن نقطة البدء في اتساع الشافعي بدلالة النص على هذا النحو، إنما تنطلق من قاعدته الحاكمة في أنه «ليس لأحدٍ أبدًا أن يقول في شيءٍ: حلَّ ولا حَرُمَ، إلا من جهة العلم، وجهة العلم (هي) الخبر في الكتاب أو السُّنة، أو الإجماع والقياس.»[٢٣] وبما يعنيه اللفظ صريحًا من أنه إذا كانت جهة العلم هي الخبر أو النص، فإنها لا تنحصر في الكتاب والسُّنة، بل وتتسع للإجماع، وحتى القياس كذلك، ومن جهةٍ أخرى فإنه إذا كان ابن حنبل لم يترك تنظيرًا للمفاهيم التي كان يفكر بها، فإن ذلك لا يعني غياب أي تنظير للإجماع كنصٍ عن فضاء التفكير الحنبلي؛ إذ الحق أن أحد كبار الحنابلة، وأَعْنِي به ابن تيمية، قد تكفَّل بصوغ تصور يتبدَّى فيه الإجماع كنصٍّ صريح، فقد مضى إلى أن «كل ما أجمع عليه المسلمون فإنه يكون منصوصًا عليه من الرسول، فالمخالِف لهم مخالِف للرسول، كما أن المخالِف للرسول مخالِف لله، ولكن هذا يقتضي أن كل ما أُجمع عليه، فقد بيَّنَه الرسول، وهذا هو الصواب، فلا يوجد قط مسألة مُجْمَع عليها، إلا وفيها بيان من الرسول، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس، ويعلم الإجماع فيستدل به ... ولا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص.»[٢٤]

ولعل هذا الفهم للإجماع هو بعينه ما سوف يعمقه ويوضِّح كيفية حصوله، أحدُ أفراد السلالة التي تناسلَت من الشافعي (فقهيًّا) ومن الأشعري (عقائديًّا)، وأَعْنِي به «الجويني» الذي مضى إلى أنه «قد تحصل من مجموع ما ذكرناه أن إجماع أهل البصائر على القطع في مسألةٍ مظنونة، لا مجال للعقول فيها يستحيل وقوعها من غير سببٍ مقطوع به سمعي، فإن قيل: لو كان سند الإجماع خبرًا مثلًا مقطوعًا به لَلَهج المجمعون بنقله، قلنا: لا نبعد أن ينعقد الإجماع عن سببٍ مقطوع به، ثم يقع الاكتفاء بالوفاق، ويُضرب المجمعون عن نقل السبب لقلة الحاجة إليه، وكم من شيءٍ يستفيض عند وقوعه، ثم يُمْحَق ويندرس حتى يُنْقَل آحادًا، ثم ينطمس حتى لا يُنقل، ويقع الاكتفاء بما ينعقد

---

٢٣ الشافعي، الرسالة، (سبق ذكره)، ص٢٥.

٢٤ ابن تيمية، رسالة معارج الوصول، ضمن مجموع الرسائل الكبرى، (مطبعة محمد علي صبيح)، القاهرة، دون تاريخ، ص٢٠٥.

الوفاق عليه، ووضوح ذلك يُغني أصحاب المعارف بالعرف عن الإطناب في تقريره.»[٢٥] وإذ يبدو وكأن قصد الجويني من هذا التصور للإجماع لا ينعقد إلا عن (خبرٍ سمعي) أضرب المجمعون عن نَقْله، يتماثل كليًّا مع قصد الشافعي إلى إقصاء العقلي والإنساني من مجال القول الفقهي — وذلك من حيث إن «الحق المُتَّبع أن الإجماع في نفسه ليس حجة، إذ لا يُتصور من المُجمِعِين الاستقلال بإنشاء حكم من تلقاء أنفسهم، وإنما يُعتقد فيهم العثور على أمرٍ جمَعَهم على الإجماع، فهو (أي هذا الأمر أو الخبر) المُعتَمد، والإجماع مُشعِر به.»[٢٦] — فإنه لا ينفصل كذلك عن القصد الأشعري إلى إزاحة الحضور الإنساني من مجال القول العقائدي، الذي يكاد لذلك أن يكون عندهم مجرَّد قول في المُطلَق، وبمعنى الإنكار الكامل لأن يكون لقوانين العالم الإنساني والطبيعي أي دور في تركيب هذا القول، ولعل هذه الإزاحة تتبدَّى جَلِيَّة وزاعقة في ذلك الإلحاح على القول في الإمامة (وهي الأكثر ارتباطًا بالإنسان وعالمه) بالنص، الذي هو الأكثر مُجاوَزة ومُفارَقة في السياق المتعلِّق بالإمامة بالذات، وعلى أي الأحوال فإنه إذا كان ما يبقى من ذلك كله أن النص، صريحًا أو خفيًّا يُشعر به الإجماع، هو فقط ما يحضر في قول الأشعري في الإمامة، فإنه يبدو أن هذا النص إنما يحضر عنده بدلالةٍ جلية لا مجال فيها لأي خفاء، وذلك على العكس من الخفاء لا يفارق الدلالة عند أولئك الذين يقولون بالنص على إمامة مَن سِوى أبي بكر من الخلفاء.

ولعله يلزم التنويه هنا أن أشعريًّا متأخرًا كالشهرستاني سوف يُقِر صراحةً بأن القول بالإجماع في الإمامة هو — تمامًا — في معنى القول فيها بالنص، فإذ مضى إلى «القول في تعيين الإمام، هل هو ثابتٌ بالنص أم بالإجماع، مختصًّا أهل السنة بأنهم القائلون بالإجماع، في مقابل الشيعة القائلين بالنص.»[٢٧] فإنه سرعان ما راح يَرُد هذا الإجماع إلى النص، وبكيفيةٍ انتهى معها، بالفعل، إلى أن دلالة تعيين الإمام بالإجماع، على قول أهل السُّنَّة، لا تُفارِق أبدًا دلالة تعيينه بالنص على قول الشيعة؛ لأنه إذا كان قد اختص أهل السُّنَّة بأنهم القائلون بالإجماع في تعيين الإمام، ومضى — كأستاذه الأشعري قبله — إلى «إن الاتفاق على إمامة أبي بكر رضي الله عنه كان صادرًا من جملتهم»

[٢٥] الجويني، الغياثي، غياث الأمم في الْتِيَاث الظلم، (سبق ذكره)، ص٥٢.

[٢٦] المصدر السابق، ص٥٢–٥٣.

[٢٧] الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، (سبق ذكره)، ص٤٨٠.

(يعني بإجماعهم)، فإن ما صار إليه من أن مُستَند هذا الإجماع هو النص، لا بد أن يَئُول مباشرة إلى أن ثبوت الإمامة لأبي بكر إنما يكون من النص، فقد مضى يؤكد على «إنا بالضرورة نعلم أن الصحابة إذا أجمعوا على أمر، فلا يحصل منهم ذلك الاتفاق إلا لنصٍّ خفي قد تحقق عندهم، إما نص في الأمر بعينه (كإمامة شخص بعينه مثلًا)، وإما نص على أن الإجماع حجة، ثم ذلك النص ربما يكون عندهم تواترًا وعندنا من أخبار الآحاد، فلا بد من إضمارٍ — قطعًا — حتى يكون حجة، لكن الإجماع قرينة دالة عليه — قطعًا — وهو كالأخبار المتواترة، فإنها أورثت العلم بحُكْم القرينة، لا بحُكْم العدد، ومن الدليل على أن الإجماع حجة، تبكيت الصحابة لمن خالَف الإجماع وإخراجهم إيَّاه عن سنن الهدى، وقد جوَّزُوا للمُجمِعِين تَرْكَهم لمستنَد الإجماع، فإن المستنَد ربما كان قرينة قولية أو فعلية أورثتهم العلم، ولم يمكنهم التعبير عنها بلفظ، وربما كان قولًا صريحًا، فإن صرَّحُوا به كان ذلك دليلًا ثابتًا في المسألة، وإن لم يصرحوا به كفَاهم الإجماع.»[٢٨] وإذن فإن الإقرار الصحيح بأن إمامة أبي بكر إنما تثبت بالنص، الذي هو مستنَد الإجماع، سواء كان قرينة قولية أو فعلية أو قولًا صريحًا لم يُصرِّحوا به.

وإذ يكشف ما صار إليه الجويني، في مواجهة القول الشيعي بالنص على إمامة عليٍّ، من ضرورة أن «نُعارض ما ذكروه (من النصوص على حق علي) بأخبار تُدانِي النصوص في حق أبي بكر وعمر.»[٢٩] عن تبلْوُر القول الأشعري في الإمامة بالنص — بعد الأشعري خصوصًا — تحت ضغوط الشيعة، فإن الغريب حقًّا أنهم سيضطرون، مع تصوُّرهم للإمامة تقَع كفعلٍ من الله، وليس كمُجرَّد قول أو نص له، إلى التخَلِّي عن جَوْهَر احتجاجهم على الشيعة بأن الإمامة تثبت بالاختيار، فالحق أنهم قد أُجبروا على القول بأنها تقع بالشوكة أو الغَلَبة، وبما يعنيه ذلك من وقوعها بالاضطرار، وليس بالاختيار، وحين يُدرِك المرء أن هذا الحصول بالغَلَبة والشوكة هو أقوى ما يَحتَج به الشيعة ضد الإمامة السُّنِّية، فإن ذلك يعني أن الأشاعرة لم يَقْدِروا على الإفلات من الضغوط الشيعية، حتى حين صاروا إلى القول فيها (أي الإمامة) بما يقوم مقام النص، وأعْنِي بما هي فعل يقع من الله، والحق أن القول الأشعري في الإمامة بما هي فعل يقع من الله لم يَقْصِد إلا إلى

[٢٨] الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، (سبق ذكره)، ص٤٨٨.

[٢٩] الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، (سبق ذكره)، ص٤٢٢.

التغطية على ما جرى فيها بحسب الشوكة والغَلَبة، وهنا يلزم التنويه بأن تَمحْوُر الإمامة السُّنِّية حول الغلبة التي راحت تَحتجِب خلْف الله (بوصفه الفاعل الأوحد لكل شيء، ولو حتى مغالبة فريق لآخر)، قد دفع الإمامة الشيعية إلى التَّمحْوُر حول العلم الذي يرتد، بدوره، إلى الله، وليس اجتهاد الإمام،[٣٠] وبالطبع فإن ذلك يُؤَكِّد، من جديد، على تَماثُل كلا الإمامَتين السُّنِّية والشِّيعية، في الانْبِناء ضمن فضاء الإلهي، الذي يغيب عنه الإنساني يأسًا منه أو قمعًا له.

الإمامة ... من النص إلى الفعل

وإذا كان أهم ما يتأدَّى إليه ذلك القول الأشعري في الإمامة بالنص، أنها تتأسَّس كفعلٍ على «قول» الله، فإنه يُلاحَظ أن أفراد السلالة الأشعرية الكبيرة سوف يتعالَوْن بها — مع اكتمال تبلور نظرية الأفعال — إلى أن تكون، هي نفسها، فِعلًا من الله في الحقيقة، وإن بدَا على غير ذلك في الظاهر؛ إذ الحق أن مُخايَلة الحقيقة والظاهر التي سيوظِّفُها الغزالي في الإمامة، ليست أكثر من انعكاس لُمخايَلة الخَلْق والكسب في الفعل، التي تتمثل في «إن الله أجْرَى سُنَّته بأن يُحقِّق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها، الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرَّد له، ويُسمَّى هذا الفعل كسبًا، فيكون خلقًا من الله إبداعًا وإحداثًا، وكسبًا من العبد.»[٣١] ولقد صار الغزالي — مستثمرًا هذه المُخايَلة في تأسيس قوله في الفعل السياسي — إلى «إن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة، والمبايعة لا تحصل إلا بصرف الله تعالى القلوب قهرًا إلى الطاعة والموالاة، وهذا لا يقدر عليه البشر، ويدلك عليه أنه لو أجمع خلقٌ كثير لا يُحصَى عددهم على أن يصرفوا وجوه

---

[٣٠] «فلذلك نقول — وهو ممكنٌ في حد ذاته — إن قوة الإلهام عند الإمام التي تُسمَّى بالقوة القدسية تبلغ الكمال في أعلى درجاته، فيكون في صفاء نفسه القدسية على استعدادٍ لتلقِّي المعلومات في كل وقت وفي كل حالة، فمتى توجَّه إلى شيءٍ من الأشياء، وأراد معرفته استطاع عِلْمَه بتلك القوة القدسية الإلهامية بلا توقُّفٍ ولا ترتيب مقدِّمات ولا تلقين معلِّم، وتنجلي في نفسه المعلومات كما تنجلي المَرئِيَّات في المرآة الصافية لا غطش فيها ولا إبهام ... فهو يتَلقَّى المعارف والأحكام الإلهية وجميع المعلومات من طريق النبي أو الإمام من قبله (أي وحيًا).» محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، (المطبعة العالمية)، القاهرة، ط٨، ١٩٧٣م، ص٧٣.

[٣١] الشهرستاني، الملل والنحل، (سبق ذكره)، ص٩٧.

الخلق وعقائدهم عن الموالاة للإمامة العباسية عمومًا، وعن المشايعة للدولة المُستظِهريَّة — أيدها الله بالدوام! — خصوصًا، لأفْنَوا أعمارهم في الحِيَل والوسائل وتهيئة الأسباب والوسائل، ولم يحصلوا في آخِر الأمور إلا على الخيبة والحرمان.»[٣٢] وإذ يقع أمر الإمامة، على هذا النحو، خارج مقدورات البشر بالكلية، فإن ذلك يعني لا محالة أنها — وككل فعل — من قبيل متعلقات قدرة الله في الحقيقة، التي «لا يمكن — على قولها — أن يُشار إلى حركة (ناهيك عن الفعل)، فيقال: إنها خارجة عن إمكان تعلق (هذه) القدرة بها.»[٣٣] ولعل ذلك ما آثر الغزالي أن لا يتركه من غير تأكيدٍ صريح، فمضى إلى أن: «انصراف قلوب الخلائق إلى شخصٍ واحد أو شَخْصَين أو ثلاثة على ما تقتضيه الحال في كل عصر، ليس أمرًا اختياريًّا يُتوصَّل إليه بالحيلة البشرية، بل هو رزق إلهي يُؤتِيه الله من يشاء، فكأنَّا في الظاهر ردَدْنا تعيين الإمامة إلى اختيار شخص واحد، وفي الحقيقة رددناها إلى اختيار الله تعالى ونَصْبِه، إلا أنه قد يظهر اختيار الله عقيب متابعة شخص واحد أو أشخاص.»[٣٤] وإذن فإنها مُخايَلة الخَلْق والكسب الأشعري وقد استعارها الغزالي من حقل الأفعال على العموم ليفكر بها في مجال الإمامة، أو الفعل السياسي على الخصوص، وبالطبع فإنه إذا كان القول في الفعل قد راح يُمايز، بحسب هذه المُخايَلة، بين الخلق من الله (في الحقيقة)، والكسب من الإنسان (في الظاهر)، فإن الأمر قد اقتضى التمييز في فعل الإمامة بين الخلق من الله «تعيينًا ونصبًا» للإمام في الحقيقة، وبين الكسب «اختيارًا ومتابَعة» من الإنسان في الظاهر.

ولعل ابن خلدون لم يكن أبدًا — بالرغم مما أضفاه على خطابه من طابعٍ تاريخي عيني، إلا متابعًا للغزالي في القول في الإمامة بالكسب، ولكن مع مُلاحَظة أن معنى الكسب يتلبَّس عنده مفهوم الطبع، وهنا فإنه إذا كان ابن خلدون قد راح يستثني الإمامة أو الخلافة من الاندراج ضمن قانون «المُلك» الذي «لا بد فيه من العصبية لِمَا قدَّمناه من أن المُطالَبات كلها، والمدافَعات لا تتم إلا بالعصبية، والمُلك كما تراه منصِبٌ شريف تتوجَّه نحوه المطالَبات ويحتاج إلى المُدافَعات، ولا يتم شيء من ذلك إلا بالعصبيات.»[٣٥]

[٣٢] الغزالي، فضائح الباطنية، (سبق ذكره)، ص١٧٩.

[٣٣] الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر)، القاهرة، الطبعة الأخيرة، دون تاريخ، ص٤٣.

[٣٤] الغزالي، فضائح الباطنية، (سبق ذكره)، ص١٧٨.

[٣٥] ابن خلدون، المقدمة، (سبق ذكره)، ص٥٧٣.

ليضعها ضمن قانون «المعجز أو الخارق» لأنه «لم يُحتج إلى مراعاة العصبية (فيها) لما شمل الناس من صبغة الانقياد والإذعان وما يستفزهم من تَتابُع المعجزات الخارقة والمعجزات الإلهية الواقعة، والملائكة المتردِّدة التي وجموا منها.»[٣٦] فإن تحليلًا لِمَا صار إليه بخصوص «الحكمة في اشتراط النَّسَب القرشي ومقصد الشارع منه» إنما يتكشف عن انسراب العصبية إلى بناء الإمامة وقيامها مُتخفِّية وراء قناع المعجز والخارق، فقد مضى إلى أن اشتراط هذا النَّسب في الإمام «لم يُقتصَر فيه على التَّبرُّك بِوصلة النبي ﷺ كما هو المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتَّبرُّك بها حاصلًا، لكن التَّبرُّك ليس من المقاصد الشرعية كما عَلمتَ، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النَّسب، وهي المقصودة من مشروعيتها، وإذا سَبَرْنا وقَسَّمنا لم نجدها (أي المصلحة) إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالَبة، ويرتفع الخلاف والفُرقة بوجودها لصاحب المنصب.»[٣٧] وإذ يبدو — هكذا — أن اعتبار العصبية هو الأصل في شرط النَّسب القرشي، وكان هذا الشرط — بحسب ابن خلدون نفسه — هو الأصل في حسم أمْر خلافة النبي في سقيفة بني ساعدة، فإن ذلك يعني أن ما حدث في الإمامة والخلافة يندرج، بدوره، تحت قانون العصبية، وليس مجرَّد المُعجِز أو الخارق، بل إنه يبدو — وللغرابة — أن ابن خلدون يُصرِّح بأن قانونه عن العصبية مُستفاد من شَرْط القرشية الذي بدأ اشتغاله مع خلافة أبي بكر، فقد مضى إلى أنه «إذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدَفْع التنازع بما كان لهم من العصبية والغَلَب، وعَلِمْنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيلٍ ولا عصر ولا أُمَّة، عَلِمْنا أن ذلك إنما هو من (صفة) الكفاية، فرددناه إليها وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قومٍ أُولِي عصبية قوية على مَن معها لعصرها؛ ليستتبِعوا سواهم، وتجتمع الكلمة على حُسْنِ الحماية، ولا يُعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القُرَشِية؛ إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم كانت عامَّة، وعصبية العرب كانت وافية بها فغَلَبوا سائر الأمم، وإنما يُخصُّ لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة.»[٣٨] وهكذا تكون القرشية التي اشتغلت بحسبها الإمامة والخلافة منذ البدء، هي أساس طرد العصبية وتعميمها كأساس للمُلك؛

[٣٦] المصدر السابق، ص٦١٦.

[٣٧] المصدر السابق، ص٥٨٥.

[٣٨] ابن خلدون، المقدمة، (سبق ذكره)، ج٢، ص٥٨٦.

وإذ يحيل ذلك إلى انْبِناء شرط العصبية في المُلك على شرط القرشية في الخلافة، فإن ذلك يعني أن حضور المُعجِز والخارق في الإمامة أو الخلافة لم يمنع الاشتغال الفاعل والمؤثِّر للعصبية فيها، وإلى حد إمكان القول بأنها (العصبية) تكاد — حسب ابن خلدون نفسه — أن تكون العامل الحاسم في بنائها (الإمامة)، لكن الوجه الآخَر لهذا الانْبِناء للعصبية (في المُلك) على القرشية (في الخلافة) يتأتَّى من أنه إذا كانت القرشية إنما ثبتت بالنص (الأئمة من قريش)، فإنه يمكن الاستنتاج بأن هذا النص المثبت لها إنما يلعب دورًا ما في إثبات ما ينبني عليها من العصبية،[٣٩] وهنا يُشار إلى أنه إذا كان ما يبدو من عقلانية النص الخلدوني مِمَّا يفتُّ في عَضُد مثل هذا الاستنتاج، فإن أشعرية ابن خلدون الثابتة لا يمكن أن تمنعه مطلقًا.

إذ الحق أنه إذا جاز الانطلاق مما سبق إلى أن الإمامة تنعقد عند ابن خلدون بمثل ما كانت تنعقد به عند الغزالي، من الشَّوكة أو العَصبية، فإنه يبدو وكأن هذه العصبية — وبمثل ما كانت الشوكة عند الغزالي قَبلًا — مما يقبل الاندراج ضمن مُخايَلة الخلق (من الله) والكسب (من الإنسان)، لكنه يبدو أن تباين مَجال القول الخلدوني في الإمامة عن مجال القول فيها عند الغزالي، قد فرض على ابن خلدون القول فيها، لا بالكسب الصريح، وإنما بما في معناه، وهو هنا مفهوم «جريان العادة واستقرارها»، وأعْنِي أن الانتقال بالإمامة والمُلك من مجال الفعل الإنساني (بحسب الغزالي) إلى مجال الفعل الطبيعي (بحسب ابن خلدون)، قد فرض الانتقال، على صعيد المفاهيم، مما يتسع للإنساني فقط إلى ما يناظره مما يتسع للطبيعي؛ إذ الحق أنه إذا جاز للفعل — في المجال الإنساني — أن يُنسب إلى الإنسان على قاعدة الكسب، وذلك بمقتضى قدرة يخلقها الله له عقيب الفعل أو معه أو تحته، فإن غياب هذه القدرة الحادثة عن الطبيعة كان لا بد أن يمنع من نسبة الأفعال إليها بحسب الكسب، فاقتضى الأمر نسبتها إليها بحسب مفهوم الطبع، وهكذا فإن تبلور القول الخلدوني في الإمامة والمُلك ضمن إطار طبائع العمران، بما ينطوي عليه من دلالة الإحالة إلى الطبيعة التي يضيق مفهوم الكسب عن الإحاطة بما يجري فيها — وليس ضمن نظرية الأفعال، التي يمكن لمفهوم الكسب أن يستوعب تمامًا موضوعها، وهو الفعل الإنساني، مثلما هو الحال عند الغزالي — قد أجبر ابن خلدون على استعارة مفهوم

[٣٩] ولكن من الملاحظ أن «العصبية» هي ما يقف وراء النص، أصلًا.

«جريان العادة واستقرارها» من مجال القول في الطبيعة إلى مجال القول في السياسة، وبحسب هذه الاستعارة، فإنه يبدو وكأن ابن خلدون قد راح يفكر بما صار إليه الغزالي من أن «الاقتران (في الطبيعة) بين ما يُعتقد في العادة سببًا، وبين ما يُعتقد مسببًا، ليس ضروريًّا عندنا... فإن اقترانها (إنما هو) لما سبق من تقدير الله سبحانه، بخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريًّا في نفسه، غير قابل للفوت ... بل هي ممكنة يجوز أن تقع، ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخًا لا تنفك عنه.»[٤٠] إن نقل هذه القاعدة من المجال الطبيعي والتفكير بها في مجال العمران البشري لا بد أن يحيل إلى تصور المُلك أو الإمامة لا تحصل بالعصبية، وإنما تحصل عندها؛ لأن اقترانهما ليس ضروريًّا في نفسه، بقدر ما يرجع إلى مقتضى مَجرى العادة.

والحق أن ابن خلدون قد تصوَّر العمران بالفعل، على نفس النحو الذي تصور الغزالي به الطبيعة، وإلى حدٍّ توظيف نفس مفردات قاموس الغزالي، ومن هنا ما صار إليه من أن «الحوادث في عالَم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلا بد لها من أسبابٍ متقدِّمة عليها، بها تقع في مُستقر العادة ... وإن وجه تأثير الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول؛ لأنها إنما يُوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر، وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة؛ فلذلك أُمِرْنا بقطع النظر عنها وإلغائها جملة، والتوجُّه إلى مُسبِّب الأسباب كلها وفاعلها ومُوجِدِها لترسيخ صفة التوحيد في النفس على ما عَلَّمنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا.»[٤١] وهكذا يقتضي ترسيخ التوحيد رَدَّ الطبائع إلى مُسبِّب الأسباب كلها وفاعلها ومُوجِدِها، وإن وجه تأثيرها فيما ينشأ عنها، أو بالأحرى معها؛ مجهولٌ لأنها إنما يُوقف عليها بالعادة التي تنشأ عن الاقتران المشاهد في حصولها، ومن هنا ما كان لا بد أن يمضي إليه، على نحوٍ صريح، من أن طبائع العمران هي كيفيةٌ «أجرى الله الأمور (بحسبها) على مستقر العادة.»[٤٢] وليست قوانين موضوعية محكومة بشروطٍ تاريخية ضرورية، ولعل هذا التصور لطبائع العمران ليست ضرورية في نفسها، بقدر ما ترجع لمقتضَى العادة، هو ما جعلها قابلة — كالطبيعة

[٤٠] الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، (دار المعارف بمصر)، القاهرة، ط٢، ١٩٥٥م، ص٢٢٥.
[٤١] ابن خلدون، المقدمة، (سبق ذكره)، ج٣، ص١٠٦٩–١٠٧٠.
[٤٢] المصدر السابق، ج٢، ص٥٢٩.

تمامًا — للخَرْق والفَوات، ولقد كانت تلك القابلية للخَرْق هي ما جعلت ابن خلدون قادرًا على تعطيل اشتغال هذه الطبائع للعمران في حقبتي النبوة والخلافة؛ وذلك لأن «شأن العصبية المراعاة في الاجتماع والافتراق، في مَجاري العادة، لم يكن يومئذٍ بذلك الاعتبار؛ لأن أمر الدين والإسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه، واستماتة الناس دونه، وذلك من أجل الأحوال التي كانوا يشاهدونها في حضور الملائكة لنصرهم.»[٤٣] وإذن فإنَّ الفوات في طبائع العمران من أجل إفساح المجال للمُعجِز والخارق، تمامًا بمثل ما جرى عليه الحال «مع الغزالي» في الطبيعة، وإذ يبدو — هكذا — أن القول في الإمامة بمقتضى «الطبع» لا يفارق أبدًا دلالة القول فيها بمقتضى «الكسب»، وأَعْنِي من حيث تبدو فيهما معًا من فِعْل الله في الحقيقة، ومنسوبة للإنسان (بحسب الكسب)، أو للعمران (بحسب الطبع) مَجازًا فقط — حيث بات «الطبع» مع الغزالي «مما لا يشتد نفور الطبع (الإنساني) منه؛ لأنه يبقى مجازًا.»[٤٤] — وبكيفيةٍ يزول معها أي تمايُزٍ بينهما، فإنه يمكن المصير من ذلك إلى إمكان التمييز في القول الأشعري في الإمامة بين القول فيها بحسب النص (مع الأشعري) من جهة، وبين القول فيها بما في معنى النص، كسبًا أو طبعًا، مع كلٍّ من الغزالي وابن خلدون من جهةٍ أخرى، ومع الوعي بالطبع بأن هذا القول الأخير في الإمامة بالكسب أو الطبع لا يخرج عن فضاء القول فيها بالنص مع الأشعري، فإن ذلك لا يعني غيابًا لأي تَمايُز بين القولين.

فإذ لا يكون النص — بحسب الأشعري — إلا على الأحقية أو الشرعية، وليس أبدًا على مَحْض الوقوع الذي يستحيل أن يحصل بالنص، وبما يعنيه ذلك من أن النص من الله لا يتعلق بمحض الفعل الواقع في الإمامة، فإن هذا الفعل الواقع فيها سوف يصبح، هو نفسه، من متعلِّقات القدرة الإلهية بحسب الكسب والطبع، وبما يعنيه من أن وقوع الفعل نفسه — وليس مجرَّد شرعية حصوله — يكون من الله، وللمفارَقة، فإنه يبدو، هكذا، وكأن تَدخُّل الله في الإمامة، عبْر القول فيها بالنص، يكون أكثر محدودية منه عبْر القول فيها بالطبع أو الكسب، فإذ يقف هذا التدخل مع القول بالنص عند مجرَّد النص على شرعية الوقوع، وبحيث تكون مجرَّد الشرعية هي ما يُستفاد من الله، فإن الوقوع نفسه، وبالتالي شرعيته، يكونان معًا من الله بحسب القول فيها بالكسب أو الطبع، وإذ

[٤٣] ابن خلدون، المقدمة، (سبق ذكره)، ص٦١٦.

[٤٤] الغزالي، تهافت الفلاسفة، (سبق ذكره)، ص١٢٢.

يرتبط التحول من النص إلى الكسب/الطبع باكتمال بنية الخطاب الأشعري، على نحوٍ أصبحَت معه هذه البنية قادرة على الارتداد بكل ما يقع من حوادث، ضمن حدود الكون والتاريخ، داخل مجال القدرة الإلهية المُطلَقة، ولكن عبْر المُخايَلة بفعاليةٍ مجازية لتلك الحوادث (عن طريق الكسب أو الطبع) تحت مظلة هذه القدرة، فإنه يعكس تباينًا، أو تحوُّلًا أيضًا، في الموقِف من التاريخ المتحقِّق في الإمامة وكيفية مقارَبته، فإذ لا يقبل الأشعري بالتاريخ المتحقِّق في الإمامة، ويسعى جاهدًا إلى الفرار والتغطية عليه، وبحيث لم يجد في هذا السعي إلا النص الأقدس يغطي به على هذا التاريخ المسكون بالإثم والدنس، فإن كلًّا من الغزالي وابن خلدون يَقبَلان معًا بكل ما تحقَّقتْ به الإمامة في التاريخ، من الشوكة والعصبية والغَلَبة، ومن هنا أنهما لا يقصدان إلى التغطية على هذا التاريخ بما يُجاوِزه من النص، بل يسعيان إلى ابتلاعه كله واستيعابه في جوفٍ مُطلَق يفسره، أو بالأحرى يبرره.

والملاحَظ أن التوافق بين كلٍّ من الشيعة والأشاعرة لا يقف عند مجرَّد التعالي بالإمامة إلى أن تكون من الله، بل ويتجاوز إلى ما يترتَّب على هذا التعالي من اعتبار الإمام حُجة وعلامة إلهية، وإلى حد ما بدَا من أن الحكم الذي يلحق بمن لا يعرف الله ولا يُؤمِن به، بات ينطبق على من لا يعرف الإمام أيضًا، ابتداءً من أنه حُجَّة الله وعلامته، فقد مضى الأشاعرة (وأهل السُّنَّة على العموم) إلى أن ضرورة الإمام (أو — بتعبيرهم — السلطان) ليست سياسية فقط، بل ودينية كذلك، وذلك ابتداءً من تصوُّره حُجة «من حُجَج الله تعالى على وجوده سبحانه، ومن علاماته على توحيده.»[٤٥] وبالطبع فإنه كان من المنطقي أن يجعلوا حُكْم الرعية في علاقتهم بالسلطان هو نفس حُكْم المَخلوقِين في علاقتهم بالله، ومن هنا أنه إذا كان قد استقر في الثقافة إطلاق وصف «الجاهلية» على مَن لا يعرف الله، ويظن به غير الحق، حيث الجاهلية هي «اسم حدث في الإسلام للزمن الذي كان قبل البعثة ... ومنه يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية.»[٤٦] فإن الأخبار قد تكفَّلَت — في مُوازَاة القرآن — بإضافة هذا الوصف إلى مَن يجهل «السلطان»؛ ولهذا فإنه إذا كان من مات ولم يعرف الله يموت مِيتةً جاهلية، فإنه قد بات لازمًا — بحسب الأشاعرة والسُّنة

٤٥ أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك، (دار الكتاب الإسلامي)، القاهرة، ط٢، ١٤١٢هـ، ص٤٢.

٤٦ محمود شاكر الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج١، (سبق ذكره)، ص١٥.

عمومًا — أن «من مات ولم يعرف السلطان مات ميتةً جاهلية.»[٤٧] كذلك، ولقد كان ذلك بعينه هو نفس ما صار إليه الشيعة الذين استمسكوا بنفس المأثور، ولكن بعد استبدال لفظ «الإمام» بلفظ «السلطان»، فابتداءً من اعتقادهم في الأئمة أنهم «أولو الأمر الذين أمر الله تعالى بطاعتهم، وأنهم الشهداء على الناس، وأنهم أبواب الله والسبل إليه والأدِلَّاء عليه، وأنهم عَيْبَة علمه وتراجِمةُ وحيه، وأركان توحيده وخُزَّان معرفته ... بل نعتقد أن أمرَهُم أمْرُ الله تعالى، ونهْيَهم نهيه، وطاعتهم طاعته، ومعصيتهم معصيته، ووليِّهم وليه، وعدوهم عدوه، ولا يجوز الرد عليهم، والرَّادُّ عليهم كالرَّادِّ على الرسول، والرَّادُّ على الرسول كالرَّادِّ على الله تعالى»، فإنهم قد انتهوا إلى أن «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهلية، على ما ثبت ذلك عن الرسول الأعظم بالحديث المستفيض.»[٤٨] وهكذا يكاد يتفق الأشاعرة مع الشيعة في اعتبار الإمام ضرورة دينية أو إلهية يُعدُّ إنكارها أو الجهل بها مرادفًا للجهل بالله ذاته.

ولعله يلزم التنويه أخيرًا بأن تماثُل كل من الأشاعرة والشيعة، في الارتداد بالإمامة إلى الله، وبما يترتَّب عليه من اعتبار الجهل بالإمام من قبيل الجاهلية بالله، لا يعني أبدًا غياب أي ضربٍ من التمايُز بينهما، فإذ يَتغيَّا القول الشيعي في الإمامة بالنص من الله الانتقام من التاريخ وفَضْحَه، ونَزْع الشرعية عما جرى فيه، وذلك عبْر اعتباره انحرافًا عن أمر الله المقطوع به في النص، فإن التعالي الأشعري بالإمامة إلى الله (نصًّا وفعلًا)، إنما يستهدف، في المقابل، التغطية على التاريخ، وإضفاء الشرعية على ما جرى فيه، وذلك عبْر اعتبار ما جرى في ساحته إما أنه تحقيق لنص، أو أنه مقدورٌ لله، وواقعٌ منه كفعل، وهكذا راح التَّعالِي بالإمامة إلى الله (نصًّا بحسب الشيعة، ونصًّا وفعلًا بحسب الأشاعرة) يتكشف عن أداء دَوْرَين وظيفِيَّين مُتناقِضَين؛ إذ هو تارة سبيل لفضح التاريخ ونَزْع الشرعية عنه، وهو سبيل لتثبيت شرعية التاريخ وترسيخها تارةً أخرى، وإذ يبدو هكذا أن مبدأ صدور الإمامة عن الله (نصًّا أو فعلًا) يَئُول إلى تبرير الشيء ونقيضه من جهةٍ واحدة، وفي آنٍ معًا، وبما يعنيه ذلك من أنه لا يقدر على تفسير ما جرى من الاختلاف حولها، فإن ذلك يؤكد على ضرورة الارتداد بالإمامة إلى أصلها الإنساني، الذي يقدر وحده على تفسير هذا

---

[٤٧] أ. ي. فنسنك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، (الاتحاد الأممي للمجامع العلمية)، مطبعة بريل، ليدن، ١٩٤٣م، ص٥٠٣.

[٤٨] محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، (سبق ذكره)، ص٧٢–٧٤.

الاختلاف، إذ الحق أن هذا الحضور المزدَوج — بل والمتناقِض — لله، فاضحًا لما جرى في التاريخ ونازعًا للشرعية عنه من جهة، أو مغطيًا على ما جرى ومضفيًا للشرعية عليه من جهةٍ أخرى؛ هو مَحضُ نتاج لاشتغال استراتيجيات التوظيف الأيديولوجي للإلهي كقناعٍ يُغطِّي على صراعات الواقع الإنساني، فإذ لم يَجدْ من تحقَّقتْ له الهيمنة في التاريخ ما يؤسِّس به لشرعية سُلطته إلا عند الله، فإن مَن جرى إقصاؤه خارج التاريخ لم يَجدْ — بدوره — ما يدين به هذا الإقصاء إلا عند الله أيضًا، وهكذا جرت التغطية بالله على الفاعِلِين التاريخِيِّين الذين لا يمكن فَهْم ما جرى في التاريخ من عمليات الهيمنة والإقصاء بمعزلٍ عن صراعاتهم الواقعية المتعينة، فحضور الله في الإمامة (كصاحب نص أو خالِق فِعْل) لا ينفصل عن غياب الفاعِلِين الإنسانِيِّين؛ يأسًا من فاعليتهم عند الشيعة، وتغييبًا لتلك الفاعلية واستبدادًا بالأمر من دون الناس عند الأشاعرة، ولعل ذلك يرتبط بأن كلا الفريقين المتخاصِمَين لم يتصوَّر مصدرًا تَستَمِد منه الإمامة (أو السُّلطة على العموم) شرعيتها، إلا النص من الله في مواجهة شوكة البشر من جهة، أو شوكة البشر منظورًا إليها، هي نفسها، كفعلٍ منسوب لله في الحقيقة، وللبشر في المجاز من جهةٍ أخرى، وفي الحالين من دون أن تكون إرادة الناس هي أصل هذه الشرعية ومصدرها، ولعل ذلك يتبدَّى عن الأزمة المستحكمة للشرعية في إطار الدولة الراهنة، سواء كانت دولة الشيعة الثورية، أو دولة السُّنة (تقليدية أو حتى حداثية)، إذ تبقى شرعية السُّلطة في كل هذه الدول من أصلٍ فوق إنساني، رغم كل المراوغات التي تزخر بها النصوص والزخارف التي تلمع على سطح الواقع.

وفي كلمةٍ أخيرة، فإنه يبقى أن كلتا الآليتين اللتين كشَفَت القراءة عن اشتغالهما في قلب الأشعرية، قد تجاوبتا تمامًا، رغم تبايُن أصولهما بين النفسي والمعرفي، في التأكيد على أن ما يقوم وراء تأسيس الأشعرية، ليس شيئًا إلا الشرط الإنساني الخالص، الذي يتنوع شكل حضوره واشتغاله بين النفسي والمعرفي والسياسي، ومن المفارَقات أن ما مارسه الأشعري من التعالي بأصول اعتقاده إلى ما وراء الشرط الإنساني، لم يفعل إلا أن أضاف المزيد من التأكيد على الفاعلية شِبْه المُطلَقة لهذا الشرط، وأعْنِي من حيث لم تستهدف الأشعرية من هذا التعالي إلا تأبيد حضورها وتثبيت هيمنتها على نحوٍ مُطلَق، وذلك عبْر الارتفاع بنفسها — بواسطة هذا التعالي — إلى مقام المقدَّس الذي يَستعصي على أي نقدٍ أو مُساءَلة، وغنيٌّ عن البيان أنه لا يمكن فَهْم هذا السعي إلى تثبيت الهيمنة وتأبيد الحضور، إلا ضمن حدود الشرط الإنساني، وليس أبدًا خارجه.

الخاتمة

«العلم من وجهين: اتباع واستنباط.»

الشافعي

«لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية لأمةٍ شرقية ما لم تَقُم على (اتباع) المبادئ الأوروبية (الأصل) للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون.»

سلامة موسى

لا يقف ما تأدَّت إليه هذه القراءة عند مجرَّد إظهار أن الأمر — فيما يخص التفكير بالأصل اتباعًا، الذي يُحدِّده، أو يكاد جوهرُ الممارَسة العربية (تراثيًّا وحداثيًّا) — لا يتعلق بالأصل في ذاته، بقدر ما يتعلق بآلية مُقارَبته وطريقة إنتاجه، بل يتجاوز إلى الارتداد بتلك الآلية إلى الشرط الإنساني المؤسِّس لها، والذي لا تقبل التفسير أبدًا خارجه، وضمن حدود هذا الشرط الإنساني، فإنه قد بدَا أن الأمر يتعلق بعمليةٍ معقَّدة يجري فيها إنتاج دلالة النفسي في الثقافي، التي كانت تتجاوب، بدورها، مع دلالة ما كان يتحقق في التاريخي، ودائمًا عبْر وساطة الديني الذي استحال إلى ساحة تُيسِّر الانتقال في فضائها من الواحدة إلى الأخرى من تلك الدلالات. فإذ الاتباعية (في الثقافة)، لا تفعل إلا أن تضع الأصل كسلطةٍ متعالِيَة لا تقبل التجاوُز، وأعْنِي من حيث تَحُول دون استيعابه في عملية إبداعية، فإنها كانت تتوافق — على نحوٍ مدهش — مع سيكولوجيا الإعلاء التي انبثقت هذه الآلية في إطارها، وأعْنِي من حيث لا يتكشف بناء هذه السيكولوجيا إلا عن «ذات» مُنسحِقة، تسعى

إلى الانعتاق عبْر التَّعالي بنفسها (نصًّا وشخصًا) إلى مَقام المُتسامِي المُجاوِز، وبالطبع فإن ذلك يتجاوب مع ما يتكشف عنه التاريخ من «سُلطة» تسعى، بدورها، إلى تثبيت هيمنتها وتأييدها عبْر التَّعالي بنفسها إلى مَقام المقدَّس الذي لا يقبل المُساءلة والاعتراض. وإذن فإن سياق التَّعالي (في الثقافة والسيكولوجيا والتاريخ والسياسة) هو ما انبثقت في إطاره هذه الآلية التي لا تفعل عبْر ترسيخ الاتِّباع بما ينطوي عليه من دلالة الإذعان والخضوع مِن جهة، إلا إطلاق فاعلية التَّعالي والمفارَقة من الجهة الأخرى، وذلك مع الوعي، دومًا، بأن كل ضروب التَّعالي المُشار إليها قد جرَى التغطية عليها بالمُتعالي الديني.

وبالطبع فإن الارتداد بسياق التَّعالي، الذي انبثقَت فيه تلك الآلية في التفكير بالأصل اتباعًا؛ إلى ما يفسره (في الثقافة والسيكولوجيا والتاريخ والسياسة)، لا يكتفي، فحسب، بأن يَئُول إلى نزْع القداسة عن آليةٍ ترسَّخَت عبْر القرون، مُتعالِية على الشرط الإنساني إلى ما فوقه، بل ويفتح الباب — وهو الأهم — أمام إمكانية انبثاق آلية تفكير في الأصل، بل وحتى به، ولكن ليس اتباعًا، بل إبداعًا هذه المَرَّة. وغنيٌّ عن البيان أن هذه الآلية البديلة لا تنطوي على أي رفْضٍ للأصل أو تُنكُّر له، بل لطريقة في مقارَبته بالأحرى، وبما يعنيه ذلك من أنها (أي الآلية البديلة) تتكشَّف فقط عن طريقةٍ أخرى في مقارَبة الأصل، على نحوٍ لا يكون فيه سُلطةً تفرض نفسها على الوعي، بل موضوعًا يبدأ منه اشتغاله مستوعِبًا ومتجاوِزًا، وهكذا فإن الأصل، بحسب هذه الآلية البديلة، يتجاوز حدود كونه مجرَّد «مُعطًى» مكتمِلٍ وثابِت، إلى أن يصبح تكوينًا يتحقَّق اكتماله عن طريق فعالية الوعي، وبما يعنيه ذلك من أنَّه الأصل وقد فكَّ روابطه مع الماضي، وبات جزءًا من صيرورةٍ تنفتِح على المستقبَل، وهنا يُشار إلى أن هذا التحوُّل بالأصل من الماضي إلى المستقبَل، إنما ينعكس على طبيعة المعرفة، التي تتحول، بدورها، من المعرفة/الاتباع أو الاستنباط، بلغة الشافعي، التي تتقيَّد بما تبدأ منه، إلى المعرفة/الكشف، التي لا تتقيد إلا بما تنتهي إليه. وبدورها، فإن هذه المعرفة تَفتَرِض تصورًا للمعنى لا يكون فيه «جوهرًا» خالدًا فوق الزمان، بل «صيرورة» يدخل الزمان في صميم تركيبها، ولعل ذلك يكشف عن أن الأمر يتجاوز مجرَّد استبدالِ آليةٍ، في مقارَبة الأصل، بأخرى، إلى تحرير كل من العقل والتاريخ والمعنى، بل وحتى الأصل، من كل ما يعوق اشتغالها الخلَّاق؛ إذ الحق أن آلية في التفكير بالأصل (اتباعًا)، لا تَئُول، فحسب، إلى إفقار التاريخ والعقل والمعنى، وأعْنِي من حيث تستحيل جميعًا — بحسب تلك الآلية — إلى مَقولات، أو حتى جواهر، جامدة تكتسب دلالتها الحقة من المُفارِق وحده، بل وتتأدَّى إلى ما يمكن اعتباره اضمحلالًا

ومَواتًا للأصل ذاته، وأعْنِي من حيث لا يَعْرِف الأصل، بحسبها، إلا واحدية الحضور وثبات الجوهر وتمامه، وليس من شكٍّ في أن مثل هذا الضرب من الحضور للأصل، كان لا بد أن يُعجزه عن التفتح عن الممكِنات الكامنة في صميم بنائه بما هو أصل يؤسِّس — بحسب مَحْض تعريفه — لغيره، وبما يعنيه ذلك من ضرورة أن يكون قادرًا، عبْر ما يطويه من تلك المُمكِنات في جوفه، على أن يسع غيره، بل والعالم، خارجه، ويتسع بهما في آنٍ معًا، وإلا فإن الاضمحلال والتلاشي إلى مُجرَّد أيقونة، هو ما لا بد أن ينتهي إليه هذا الأصل لا محالة.

إذا كان المُقتبس من «داعية الحداثة» على رأس هذه الكلمة الأخيرة، يكشف عن تبلور الحداثة العربية، بدورها، ضمن أُفق آلية التفكير بالأصل، وبما يعنيه من تبديها كآليةٍ عابرة للقرون ومتعدِّية لها، فإن هذا التعدي لم يكن ليتحقق إلا مع اتساع مفهوم الأصل ليتزود، إلى جانب حمولته التراثية (نصًّا أو خبرًا أو تجربة)، بحمولةٍ تنتمي إلى سياق الحداثة الأوروبية، التي استحالت، بحسب تلك الآلية، من مشروعٍ مفتوح وتجربة مشروطة (تاريخيًّا ومعرفيًّا) إلى نموذجٍ مكتمل ومجاوِز لأي شرط، وجاهز للاشتغال في أي سياق، وإلى حد ما صار إليه هذا الداعية العربي (الذي لا بد أن تَقْطَع مُسيحِيَّتُه، ذات الدلالة في هذا السياق، بأن الفعل الذي يفكر به ليس من مُتعلِّقات الإسلام كدِين، بل إنه أحد ثوابت ثقافة سادَت باسمه) من استحالة تصوُّر نهضة عالمه، إلا احتذاءً واتباعًا له (أي النموذج الأوروبي المكتَمِل)، وعلى نحوٍ لا يختلف فيه مع سَلَفِه القديم، إن ذلك يحيل إلى أن تبلور الحداثة، في السياق العربي، كنموذج/أصل، لا يقبل بشيءٍ إلا الإذعان والخضوع، لا يرتبط بجوهرها، الذي يكاد يَتعارَض مع هذه الطبيعة التَّسلُّطية، بقدر ما يرتبط بمقارَبتها بحسب تلك الآلية، وبقدر ما انحرفَت هذه الآلية بالحدَاثة عن جوهرها، فإنها قد أورثتها طابعها المُشوَّه الذي لم تعرف سواه في عوالم العرب.

وهنا فإنه إذا كان التزامن القائم بين نموذج الحداثة الجاهز وواقِع العرب البائس، لا ينبغي أن يطمس حقيقة انتماء الواحد منهما إلى تاريخٍ ثقافي مغايِر بالكلية لذلك الذي ينتمي إليه الآخر (وبما يعنيه ذلك من أن التزامن بين شيئين في لحظةٍ زمانية، لا يعني انتماءَهما إلى ذات اللحظة التاريخية)، فإن هذا التغاير لم يكن ليسمح إلا بالفرض القسري لنموذج الحداثة الجاهز من أعلى، على الواقع البائس في الأدنى، وبالطبع، فإن هذا الفرض القسري للجاهز قد استلزم الحضور المستبِد لسلطة القاهر، وأعْنِي من حيث

يكاد حضور «القاهر» أن يكون أحد تداعيات فرض «الجاهز». ومن هنا أن الحداثة في العالم العربي لم تُجاوِز كونها مجرَّد قناع لدولة العسف والاستبداد، التي لم تزل تَحكم للآن، إن ذلك يعني أن الممارَسة السياسية الاستبدادية، التي استحالت إلى خصيصةٍ بِنيوية للدولة العربية الراهنة، إنما تجد ما يفسرها في السطوة المتخفِّيَة لآلية التفكير بالأصل، ولعل ذلك يتأدَّى إلى الطابع الإشكالي لمعضلة الاستبداد العربي، الذي سعى العرب — ولا يزالون — لتجاوزه بممارسةٍ ديمقراطية، تتأسس بحسب آلية في التفكير، تنطوي، هي نفسها، على الجذر الأعمق — وربما الأبعد — للاستبداد.

وإذ يَئُول ذلك إلى أن القناعة المهيمنة لآلية التفكير بالأصل، لا تتجاوز حدود التراث إلى الحداثة فحسب، بل وتتعدَّى حدود الثقافة إلى السياسة، فإن ذلك يعني أن الارتداد بها من فضاء المقدَّس الذي تتحصن وراء أستاره، إلى الشرط الإنساني المؤسِّس لها في الواقع، إنما يفتح الباب، بما يعنيه من إمكان تجاوزها والتحرُّر من أحابيلها، أمام تحرير فضاء الثقافة والسياسة، الذي يكاد أن يكون الشرط اللازم لانبثاق خطاب جديد، يقدر به العرب على التأثير في العالم حقًّا.


هنـــداوي